ريتا فرج

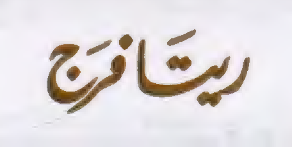


إمرأة الفقهاء وامرأة الحداثة

خطاب اللامساواة في المدوّنة الفقهيّة







إمرأة الفقهاء وامرأة الحداثة

خطاب اللامساواة في المدوّنة الفقهيّة

زنان
٣
٨
٢١

إمرأة الفقهاء وامرأة الحداثة

خطاب اللامساواة في المدوّنة الفقهيّة

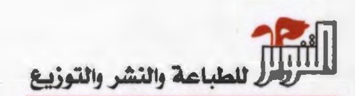
يتناول هذا الكتاب أنموذج امرأة الفقهاء، المقموعة والمقهورة، بسبب الخلاصات الفقهية التي أتى بها المتقدمون، وعمل على تكريسها المتأخرون، وامرأة الحداثة التي ظهرت في بدايات القرن الماضي مع اختراق المرأة للمجال العام، وتكرّست مع دخولها ميدان التعليم والعمل، ولكنها تراجعت تحت ضغط التيارات الدينية وممثليها من الفقهاء الذين صبّوا فيضاً من الفتاوى تركزت على علاقة المرأة المسلمة بجسدها، وعلى توسيع دائرة المحرَّم، الذي يحاصر الأجساد الأنثوية. الفقهاء التقليديون ومن تبعهم، نظروا إلى المرأة، من موقع المتعة والرغبة والتحصين والنشوز.

وبصرف النظر عمّا خاضه الاصلاحيون في مراحل متأخرة، فقد ترك الفقه التأسيسي تأثيراً أقوى، خصوصاً أن الإسلام التراثي/ الفقهي، تجذر ويتجذر في رؤية المسلمين تجاه ذواتهم والعالم المحيط بهم، وهو الأكثر قدرة على صناعة أفكارهم. سعى الفقهاء إلى تكبيل الذات الأنثوية واخضاعها للخطاب الفقهي/ الذكوري، العائم على بحر من الفتاوى غب الطلب. وتتخطى هذه الفتاوى الجسد الأنثوي لتصل إلى السياسي والثقافي والمجتمعي؛ إذ كلما عجز المجتمع عن قراءة أزماته بعين الحداثة والعلم، حضر الجواب الديني، الذي ينعكس على البناء المجتمعي برمته.

ليس هناك عودة دورية لسلطة الدين في المجتمعات العربية والإسلامية، فتدخل السلطة الدينية لفرض هيمنتها على المجتمع ظل موجوداً على الدوام، لكن ثمة إحياء لظواهر قديمة، تظهر أولى تمثلاتها في هذا الكمّ الهائل من المحجّبات والمنقّبات. وقد يقول قائل إن حجاب المرأة المسلمة واجب شرعي؛ وبعيداً من التكليف الشرعي، نرى وجود علاقة بنيوية بين تزايد أعداد المحجّبات والتراجع الحضاري، وهذه الفرضية سندرسها في سياق دراستنا.

تصميم الغلاف: نجاح طاهر


ISBN 978-9938-886-63-4



ريتا فرج

امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة

خطاب اللامساواة في المدوَّنة الفقهية

الكتاب: امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة
المؤلفة: ريتا فرج

عدد الصفحات: 368 صفحة

الترقيم الدولي، تونس: 978-9938-886-63-4

رقم الناشر، تونس: 71-2015/429

الترقيم الدولي، مصر: 978-977-6483-13-2

رقم الإيداع، مصر: 2014/23729

الطبعة الأولى: 2015

الناشر:

دار التنوير للطباعة والنشر

لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: darattanweer@gmail.com

مصر: القاهرة-وسط البلد-19 عبد السلام عارف (البستان سابقًا)-الدور 8-شقة 82
هاتف: 0020223921332
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com

تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

ريتا فرج

امرأة الفقهاء وامرأة الحداثة

خطاب اللامساواة في المدوَّنة الفقهية



استهلال

تنطلق فرضية الكتاب من تجذر **أنموذج امرأة الفقهاء**، المقموعة والمقهورة، بسبب الخلاصات الفقهية التي أتى بها المتقدمون، وعمل على تكريسها المتأخِّرون. ومع أن هذه الظاهرة ليست جديدة، بعدما دخلنا القرن الحادي والعشرين، فإنها اليوم مدجَّجة بالقهر التراثوي المحدثن، بفعل هذا **الإزواج الانفصامي بين حداثة القشور والفقه الذكوري العابر لأجساد النساء**، اللائي لا يُنظر إليهن إلاّ من باب الفتنة والوأد الديني للجسد.

ثمة أنموذج يريد رجال الدين المعاصرون تعميمه على نساء الإسلام، سواء بفاعلية الفتوى الدينية التي صبّت فيضها على علاقة المرأة المسلمة بجسدها، أم في إطار اتساع دائرة المحرّم والمحلَّل، الذي يحاصر الأجساد الأنثوية في مجال عربي/ إسلامي، **نظر إلى الأنثى، بوعي مبتور.**

نلاحظ تصاعد تأثير خطاب رجال الدين في السياسة والاجتماع والثقافة، داخل مجتمعات طغت عليها **الأبوية المستحدثة**، وهذا التأثير يطاول أضعف الكائنات، والمرأة هنا الكائن الأضعف، لأنها الضحية المفترضة، إذ تلاحقها الفتاوى العابرة للفضائيات من جهة والفقه الذكوري التقليدي من جهة أخرى. الغاية من هذا الفيض الديني/ الإفتائي، تكبيل الذات الأنثوية، خلف الحجاب، ووأدها اجتماعياً باسم

الدين. والحال هل هناك جامع مشترك بين الإرث الفقهي، وتخريجات الفقه الذكوري في الإسلام المعاصر؟ وأين هي المرأة من قراءة النص المقدس؟ سؤالان سنجيب عنهما في سياق هذه دراسة.

سؤال المرأة في الإسلام بما يتضمنه من فجوات مرتبطة بسطوة التقليد الفقهي على التحديث، ما زال حتى الوقت الراهن مطروحاً وبقوة، وهو يؤشر إلى غلبة الخلاصات الفقهية وعدم قدرة المجتمعات العربية/ الإسلامية على تخطي الإرث القبلي، بكل ما يحويه من عنف فقهي، فرضه معطيان مهمان: الأول، الانسداد المجتمعي رغم التحولات البطيئة؛ والثاني، القراءة الذكورية للنص القرآني، المفتوح بدوره على التأويل والتأويل المضاد (لأنه يحمل هوية قارئه). ساوَى النص القرآني المقدس في محطات كثيرة بين الرجال والنساء، ولم يؤسس لتمييز أُنطولوجي حاد بين الأنثى والذكر، لكنَّ الفقهاءَ التقليديين ومن تبعهم، نظروا إلى المرأة، **من موقع المتعة والرغبة والتحصين والنشوز**. صحيح أن البعض منهم افترق نسبياً عن **التأسيس الفقهي**، وأعطى لنساء الإسلام حيزاً في النشاط الاجتماعي والديني والسياسي، إلاّ أن سيطرة الفقه الذكوري تبقى الأقوى، في ظل مناعة تاريخية/ مجتمعية، غير قادرة على تجاوز ما أتى به الفقه التقليدي. وهذا لا ينفي غياب التيار الإصلاحي في الإسلام، فقد خاض كثيرون من رجال الدين معركة التحديث، منذ بدايات عصر النهضة وقبل هذه الحقبة التاريخية؛ لكن طروحات هؤلاء اصطدمت بأزمة المجتمع وأزمة الثقافة وأزمة التجديد الديني؛ **والدين بهذا المعنى جزء من كل**.

«امرأة الإسلام» ثلاثية الأبعاد يحاصرها الخطاب الديني/ الذكوري، ككائن قائم بغيره وليس بذاته. وحتى اللحظة لم يستطع الخطاب الديني المعاصر، تخطي الحواجز التي أسس لها فقهاء المذاهب. وما نقصده بالثلاثية المشار إليها ذاك التمييز بين **المرأة القرآنية، وامرأة الفقهاء، وامرأة الحداثة** التي اخترقت المجال العام ومن ضمنه مجال المعرفة الدينية.

وبصرف النظر عمّا خاضه الاصلاحيون، ترك الفقه التأسيسي تأثيراً مباشراً على مر العصور، خصوصاً أن الإسلام التراثي/ الفقهي، تجذر ويتجذر في رؤية المسلمين تجاه ذواتهم والعالم المحيط بهم، وهو الأكثر قدرة على صناعة أفكارهم. «الفقهاء

المتقدمون والمتأخرون»، يسعون إلى تكبيل الذات الأنثوية واخضاعها للخطاب الفقهي/ الذكوري، العائم على بحر من الفتاوى غب الطلب. وتتخطى هذه الفتاوى الجسد الأنثوي لتصل إلى السياسي والثقافي والمجتمعي؛ فكيف يُفسر دور الفتوى في مجتمع مأزوم؟ **إذ كلما عجز المجتمع عن قراءة أزماته بعين الحداثة والعلم، حضر الجواب الديني، الذي ينعكس على البناء المجتمعي برمته، ما يُفسّر** الالتصاق بين المجتمعي والديني، والثقافي والديني، ولن نقول إن هناك عودة دورية للدين في المجتمعات العربية والإسلامية، فالدين في الأساس لم يفارقها، كي يعود إليها، لكن هذا لا يمنع إحياء ظواهر قديمة، تظهر أوْلى تمثلاتها في هذا الكمّ الهائل من المحجبات والمنقبات، مقارنة بمطالع القرن العشرين المنصرم الذي شهد بداية نهوض النسوية العربية واختراق النساء للفضاء العام والتراجع النسبي لظاهرة الحجاب. وقد يقول قائل إن حجاب المرأة المسلمة واجب شرعي؛ وبصرف النظر عن التكليف الشرعي، الذي سندرسه، لنكشف عن آراء الفقهاء، من المهم إفتراض وجود علاقة بنيوية بين تزايد أعداد المحجبات والتراجع الحضاري وهذه الفرضية سندرسها في سياق دراستنا.

قبل ظهور الديانات التوحيدية، وقبل نشوء علم التاريخ، أكدت الدراسات الأنثروبولوجية أن الأنثى في المجتمعات البدائية كان لها دور فاعل على المستوى الاجتماعي والأسري، يتخطى مكانة الذكر، حتى إن المجتمع الأمومي كان له انتشار في اليمن والمدينة (يثرب سابقاً) عشية الدعوة المحمدية، ولن نتبنى ما خلصت إليه **نوال السعداوي** صاحبة الكتاب الشهير **«الأنثى هي الأصل»**. لكن ثمة إشكاليات تطرح نفسها: **لماذا هذه القطيعة بين الأنثوي والمقدس في الإسلام؟** وما الذي دفع بعض فقهاء الإسلام باتجاه إقصاء الأنثى من الحيز العام فبدت كأنها رمز للمتعة الجنسية فحسب؟ **وهل يمكن الحديث عن امرأة قرآنية مقابل امرأة الفقهاء؟**

ثمة ترابط بين التملك - أي ملكية الأراضي وبداية نشوء الرأسمالية - وبين الملكية الدينية لجسد المرأة؛ وبهذا المعنى من الصعب الفصل بين الدين والجنس والسلطة، ولعل ثلاثية **ميشال فوكو** الشهيرة **«تاريخ الجنسانية»** تقدم أجوبة علمية على فرضيتنا. وفي ما يتعدى النتائج التي توصل إليها فوكو، يكشف تاريخ الإسلام الفقهي عن حقل دلالي خصب، **قوامه إخضاع الأنثى لرغبات الذكر**، فهي ملكٌ له، وهذه الملكية

تتجلى في المجالين الثقافي والمجتمعي؛ والتملك له إرهاصاته على امتداد التاريخ الإسلامي، دون أن ننفي الأدوار التي قامت بها النساء في هذا التاريخ على مستوى السلطة والمعرفة الدينية أيضاً. ومن حقنا أن نطلق الفرضية الآتية: الجزء الأكبر من فقه المرأة نهض على الخطاب القمعي، **فبدا الله في الإسلام كما لو أنه عدو النساء بسبب سيطرة التأويلات الذكورية على المقدس، اجتماعياً ومؤسساتياً وثقافياً.**

«**امرأة الإسلام**» هي امرأة واحدة ومتعددة؛ هي امرأة سجنها الفقه التقليدي ضمن **المركزية الذكورية/ القضيبية**، وأعطاها القرآن مساواة نسبية مع الذكر، ودفعتها الحداثة إلى اختراق أسوار الفقه البطريركي لتأكيد حضورها في الساحات العلمية والمهنية.

لا تهدف هذه الدراسة إلى إستفزاز الأدبيات الفقهية المتمركزة حول الرجل التي أنتجت ما يمكن أن نطلق عليه «**إسلام الفقهاء الذكوري**» بل إلى تعريتها، عبر تشريح وضعية المرأة المسلمة (كأنموذج واحد / متعدد) في عصر إفتائي جديد جعلها أداة للمتعة، بفعل فوضى الفتاوى أولاً، والتصاق الحاضر بالماضي الفقهي ثانياً، وتحقيق النساء المسلمات لإنجازات مهمة بعدما سجلن حضوراً لافتاً في المجتمع ثالثاً. علماً أن المجتمعات العربية لم تقطع بعد مع إرثها الأبوي/ السلطوي، ولم تحدث تحولاً لافتاً وبنيوياً على مستوى الشراكة بين الذكر والأنثى.

لقد أسس النص القرآني لمساواة نسبية بين الجنسين، ولو طبقنا نظرية القطيعة أو تخطي بعض الآيات القرآنية النابذة إذا جاز التعبير، والذهاب إلى مرحلة ما بعد النص، كما تطرح أستاذة الدراسات الإسلامية في جامعة فرجينيا كومنولث آمنة ودود، لأمكن الخروج بنتائج جديدة تقطع مع «**فقه المرأة التراثي**». فماذا فعل الفقه التقليدي؟ بتر المساواة القرآنية وقرأ النص قراءة ذكورية تعلي من مركزية الذكر وتهمش الأنثى.

لا تسعى الأفكار المطروحة إلى افتراض وجود عالمين منفصلين، أنثوي وذكوري، ولا ندعي أننا نريد الانتصار للأنثى: المقهورة، والمَوْؤُودَة إجتماعياً، وإنما المراد رصد تجليات امرأة الإسلام الواحدة والمتعددة. **امرأة الفقهاء تعكس الموروث الثقافي** والتاريخي، وليس من السهل التغاضي عن العلائق الوظيفية بين الفقه الذكوري الذي أتى به المتقدمون والأبوية المستحدثة، وهذا لا يعني أن نساء الإسلام المعاصرات ما زلن أسيرات الحريم الديني والثقافي والمجتمعي؛ فثمة حراك أنثوي خفي ومعلن، له

جذوره التاريخية، وقد أتاح للمرأة (امرأة الحداثة) خوض أدوار جديدة، في الافتاء، والإمامة الصغرى المختلطة، والعمل السياسي، واختراق أبواب المعرفة الدينية، حتى النساء المحجبات يتحدينّ المجتمع عبر الرمز الديني؛ والحجاب المعاصر يدل على ثلاث خصائص: دخول المحجبة معترك الحياة العامة؛ وإخضاع الحجاب لمتطلبات العصر، وتمكن المحجبات من تسجيل حضور لافت في ميادين عدة ومن ضمنها الإعلام، وهذا ما سنطلق عليه «**الحجاب الاختراقي**». طبعاً هناك أنموذج نسائي يعكسه القرآن وقد اصطلح البعض على تسميته «**المرأة القرآنية**»؛ وطبقاً لثلاثية امرأة الإسلام الواحدة/ المتعددة تنهض إحدى الفرضيات التي نعمل على التحقق منها.

المرأة في الإسلام: (امرأة الفقهاء؛ امرأة الحداثة؛ المرأة القرآنية)، سوسيولوجيا الحجاب، دخول المسلمات المجال العام ومعترك المعرفة الدينية، العنف الفقهي الذكوري تجاه المرأة، الأبوية المستحدثة والإسلام البطريركي، فتاوى العصر الخاصة بالنساء، النسوية العربية والإسلامية؛ هذه القضايا وغيرها ستشكل محاور الدراسة، ما يستدعي محاولة الإجابة عن إشكاليات أساسية نورد بعضها: هل أحدث الإسلام الفقهي والإسلام التاريخي قطيعة مع الأنثوي؟ وإلى أي مدى أسست الثقافة العربية -الإسلامية للفصل الجندري؟ وكيف يُفسر فائض الفتاوى المتعلقة بأجساد نساء الإسلام في الأزمنة الراهنة؟ وأي دور للمرأة في تقبل الإرث البطريركي الذي يستمد جذوره من الديني والمجتمعي والثقافي؟ وكيف قرأت رائدات الحركة النسوية العربية والإسلامية الآيات القرآنية التي تخص النساء؟ وماذا يعني غزو الحجاب للفضاء العام أي هل هناك ظاهرة يمكن تسميتها بـ «جمهورية المحجبات»؟

الفصل الأول

الجنسانية في الثقافة العربية الإسلامية

تمهيد

كثيفة دلالات خطاب الجنسانية في الثقافة العربية/ الإسلامية، والعودة إلى المصادر، تبيّن حجم التصورات التي بُنيت حول الجسد الأنثوي، ولكن بوعي ذكوري، ما يؤشر إلى وجود سلطة فرضت نفسها على ذات المرأة ومشاعرها، وكيفية التعاطي معها، لارضاء الآخر المفارق، وهو البعل، وما يؤشر أيضاً إلى أن العلاقات الجنسية لم تخرج مع الإسلام عن الحدود التي وضعتها الشريعة - أي في الزواج المعلن - إلاّ في حالات التسري وإقتناء الجواري، وهي ظاهرة عرفت في المجتمعات الإسلامية، وأدت إلى تقسيم النساء إلى حرائر وجوارٍ.

تاريخ الجنسانية عند العرب بعد الإسلام غنيٌ، وتعود أسبابه في الدرجة الأولى إلى التفاعل الحضاري بينهم وبين الحضارات الأخرى، ما جعلهم يكتشفون عوالم جديدة **«عالم النساء»** فعمقّت تجربتهم في اكتشاف الأنثى، المتعددة، ولكن عبر أحاسيس الرجل، وإن بدت أشد تعبيراً في العلاقات الجنسية خارج المؤسسة الزوجية. ثمة ثنائية تتحكم بمسار الجنسانية العربية/ الإسلامية، تأسست على السلطة والمعرفة بمدلولها القمعي/ الذكوري؛ عاين الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو (1926 - 1984) في ثلاثيته، **«تاريخ الجنسانية»** المفاصل التي رسمها الوعي الجمعي، في تعامله مع الخطاب الجنساني، «الخطاب الجنسي يرتبط بثلاثة مكوِّنات أو مفعولات: السلطة، المعرفة، الجنس، يجعله عرضة للبحث المتواصل والكشف المستمر اللامتناهي، فالسلطة تمارس ضرباً من السيطرة والتحكم في تداول الجنس في المجتمع والثقافة،

وتوفر له سبلاً في البوح والاعتراف أو المنع والمصادرة والقمع، فأخبار الجنس وممارساته ترتبط بأنماط الانتاج وعلاقاته وقواه المتعددة»[1].

على قدر امتلاك أي دائرة حضارية قدرات التعبير عن رغبات أفرادها الجنسية، تتساوى آليات الاحساس لدى الذكر والأنثى، في حين يتم قمع الخطاب الجنساني، عبر ثنائية التحريم والإباحة، في الدوائر التي يغلب عليها الوعي الذكوري، وكما خلص فوكو فإن أي «ثقافة» ينبغي أن تخضع «لتحليل الخطاب الجنسي إلى نظام السلطة والمعرفة واللذة في سيرورته ومسوغات وجوده، وبدلاً من الحديث عن موقف الحضارات من الجنس، تحريماً وإباحة، لا بد من إقامة الاعتبار لحقيقة الحديث عنه، والأشخاص المخولين التحدث عنه»[2]. والحال كيف حددت الجنسانية العربية/ الإسلامية أنظمة الخطاب الجنسي؟ وما دور الوعي الذكوري في تحديد التعبير الجنسي؟ وأين هو دور المرأة في هذا الخطاب؟ وهل ثمة وعي أنثوي للجنسانية العربية/ الإسلامية؟

أولاً: الجنسانية العربية الإسلامية: مرآة الوعي الذكوري

الجسد في اللغة العربية هو جسم الإنسان، ولا يُقال لغير الإنسان، والجسم كل ما له طول وعرض وعمق، وعند الفلاسفة **كل جوهر مادي يشغل حيزاً ويتميز بالثقل والامتداد**، ويقابله الروح. الجسد الذي اختلف في إدراكه علماء التشريح، والأنثروبولوجيا، والاجتماع، أنتج حقلاً معرفياً، ارتبطت مفاصله، **في كيفية التعاطي** مع «هذا الجسد»، أي ذاك المصدر المادي الذي هو على تماس دائم بالعالم، وعلى قدر ما يكون للجسد قدرات للتعبير، تتساوى أجسادنا؛ فجسد المرأة والرجل يختلفان جزئياً في بعض الوظائف البيولوجية، والاختلاف لا يعني الفصل الكلي إنما التكامل والترابط والإنسجام خصوصاً في الحالات العشقية.

حددت الجنسانية العربية الإسلامية روابطها بالجسد الأنثوي **عبر الوعي الذكوري**؛

(1) فوكو، ميشال: **تاريخ الجنسانية، إرادة المعرفة**، الجزء الأول، ترجمة وتحقيق، مطاع الصفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991، ص، 30.

(2) انظر: سرحان، هيثم: من الخطاب الجنسي إلى الجنسانية، موقع الأوان، 15 حزيران/ يونيو 2010.

وقد نظرت إلى الأنثى بوصفها «وعاء المتعة»، **كيف لا وهي أنثى الرجل**، لذا نادى بعض الفقهاء بتشريط غلميتها، للحد من شهوتها، الممنوعة والمرغوبة، ما دفعهم إلى المطالبة بختان الأنثى أو «الخفاض»[1]؛ أي قطع جزء من «بظر» [2] الفتاة **للحد** من **رغبتها الجنسية**.

إن الموروث القبلي/ المجتمعي، هو الذي أسس لهذا المتخيل الجنسي. هذا التقليد الذي عمل على تكريسه بعض الفقهاء وضعت له طقوس وشروط. شيخ الإسلام **ابن تيمية** على سبيل المثال وضّح الفرق بين ختان الرجل وخفاض المرأة «إن المقصود بختان الرجل تطهيره من النجاسة المختفية في القلفة، والمقصود بختان المرأة التعديل من شهوتها، فإنها إن كانت **قلفاء كانت مغتلمة شديدة الشهوة، فإن** القلفاء تتطلع إلى الرجال أكثر»[3].

تمثل «**رسائل الجاحظ**» في جزئها الثاني «**مفاخرة الجواري والغلمان**» أول مدّونة، في تاريخ الجنسانية العربية/ الإسلامية، ومن تبعوا الجاحظ أخذوا منه.[4] ووفرت المصادر العربية معلومات كاشفة، عن فنون النكاح وآدابه، ومن بينها ما كتبه الإمام **جلال الدين السيوطي** (1445- 1505): «**نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسُّمر**»؛

---

(1) الخفاض عرفه عرب الجنوب، وأهل مكة والأحباش، وحسب الأسطورة كانت هاجر زوج إبراهيم أول امرأة خُفضت وكان ذلك بسبب غيرة سارة منها، فهي التي حلفت لتقطعن منها ثلاثة أعضاء فخاف إبراهيم أن تجدع أنفها وتقطع أذنها، فأمرها بثقب أذنيها وختانها، وصار ذلك سُنّة عند النساء. (انظر: قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية**، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 86).

(2) البظر في جسم المرأة، ليس زائدة دوديّة، بل إنّه العضو الأساسي الذي من طريقه تعرف المرأة لذّة الجنس. فالبظر (شأنه شأن عضو التذكير في الرجل) يتميّز بأنّه العضو الوحيد الذي يشتمل على أنسجة قابلة للانتصاب أثناء الإثارة الجنسيّة، وعلى أكثر الأعصاب حساسيّة بلذّة الجنس، وهو الذي يقود العمليّة الجنسيّة من أولها إلى آخرها، وبدونه لا تصل المرأة إلى قمّة اللذة التي يصاحبها الإنزال وتنتهي به العمليّة الجنسيّة. ويتشابه البظر مع عضو التذكير عند الرّجل في شكله وتكوينه وشدّة حساسيّته وأهميّة دوره في الجنس. (انظر: السعداوي، نوال: **المرأة والجنس**، دار المطابع، القاهرة، د.ت. ص18).

(3) نقلاً عن آمال، قرامي، **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م. س، ص، 87.

(4) انظر: سرحان، هيثم: **خطاب الجنس، مقاربات في الأدب العربي القديم**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.

«في الجماع وآلاته»؛ «المُستظرف في أخبار الجواري»؛ ومن الذين كتبوا عن الخطاب الجنسي، **ابن قتيبة الدينوري** (828 –889) صاحب «عيون الأخبار» ففي كتاب النساء – وهو الجزء الأخير من مؤلّفه– تحدث عن «اختلاف النساء في أخلاقهن وخلقهن وما يُختار منهن للنكاح وما يُكره»، ويُعد **ابن طيفور** (819– 893)، أول من عكس الصوت الأنثوي المضاد، في كتابه «**بلاغات النساء**»، ووضع أحمد بن عبد ربه بن حبيب الأندلسي (860– 940) كتاب «**العقد الفريد**» وأفرد فيه باباً تحت عنوان «في النساء وصفاتهن»، ويعتبر كتاب «**الأغاني**» **لأبي الفرَج علي بن الحسين الأصفهاني** (897– 967)، بمثابة الأدب الموسوعي، الذي تناول مرحلة زمنية طويلة في تاريخ الجنسانية العربية، منذ العصر الجاهلي وصولاً إلى العهد العباسي.[1]

لم تكن مقاربة **الجاحظ** (780– 868) للجنسانية العربية، مقاربة حسيّة فحسب، كان له رؤية نقدية لناحية استعمال **الألفاظ**، فيقول «وبعض من يُظهر النسك والتقشف إذا ذُكر الحِرُ والأير والنيّك تقزز وانقبض، وأكثر من تجده كذلك فإنما هو رجلٌ ليس معه من المعرفة والكرم والنبل والوقار، إلاّ بقدر هذا التصنع»[2]. تطرق الجاحظ في رسائله إلى مشاهد **أيروسية** [3]، لم تكن من نسج خياله، بل من الأخبار والوقائع التاريخية، وإلى جانب ذلك تحدث عن عيوب النساء وصفاتهن الحسنة فقال: «وريح الجارية أطيب، وثيابها أعطر، ومشيتها أحسن، ونغمتها أرق، والقلوب إليها أميل، ومتى أردتها من قُدَّام أم خلفٍ من حيث يحسُن ويحل وجدت ذلك كما قال الشاعر:

(1) المرجع نفسه.

(2) أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الجزء الثاني، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964، ص 92.

(3) مبعث كلمة أيروسية، من آيروس، وآيروس في الميثولوجيا الإغريقيّة هو إلهُ الحُبِّ والرّغبة الإباحيّة والجنس والخصوبة والسّعادة، وكانَ ملازماً لأفروديت أمّه، وراصداً لتجلّيات الجنس عبْرَ الحضارات البشريّة، فصُوّرَ أعمى لا يرى عيوبَ المعشوق، أو بجناحيْن في زرقة السّماء، أو عازفاً على قيثارةَ، أو ممتطياً ظهر دلفين، كما ظهرَ في الفنِّ القبطيِّ. والكلمةُ إيروتيك (erotic) مشتقّةٌ من الكلمة (eros)؛ أي جنسيّ وشهوانيّ، يُماثلها في الميثولوجيا الرّومانيّة كيوبيد، والمحاورُ الّتي تدورُ في فلَكِها الإيروسيةُ هي: الرّغبةُ الجنسيّةُ العارمةُ والجامحة، والجسدُ والانتشاء.(رضوان، آمال عواد: الإيروتيكية مفهوماً مبعثاً وتاريخاً، موقع «معكم» على الرابط الآتي: http://maakom.com/site/article/3523).

وصيفةٌ كالغلام تصلح للأمرين كالغصن في تثنِّيها

أكملها الله ثم قال لها لما استتمَّت في حسنها إيها (أي حسبك)

يورد **الجاحظ** بعض الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ومن بينها «**حُبِّب اليَّ النساء والطيب وجُعلت قرة عيني في الصلاة**»، كما نقل عن **عمر بن الخطاب** أنه قال: «عليكم بالأبكار الشواب، فإنهن أطيب أفواهاً، وأنتق ارحاماً» [1]. وبعد أن يفصل الجاحظ كلامه في خصائص الغلمان والجواري، يسرد تجارب جنسية، متعددة، فيها الكثير من الجرأة؛ فيكشف عن التجارب الجنسية عند الرجال والنساء، دون أن يغيّب صوت الأنثى. نقل الجاحظ التصور النسائي تجاه الذكر، لكنه أفرط في الحديث عن غواية المرأة، فلم يجد فيها إلاّ سبيلاً لامتاع الرجل «والفلكُ وجميع ما تحويه أقطار الأرض، وكل ما تُقله أكنافها خَوَل ومتاعٌ إلى حين. إلاّ أن أقرب ما سُخِر له من روحه، وألطفه عند نفسه الأنثى، فإنها خلقت له ليسكن إليها، وجُعلت بينه وبينها مودة ورحمة» [2].

استفاضت المنظومة الفقهية والأدبية في آداب النكاح وجعلت المرأة وسيلة لامتاع الرجل؛ وها هو **أبو نصر مؤيد الدين السموأل المغربي** يمنع الأنثى من الكشف عن رغباتها حين يقول: «لا ينبغي على المرأة أن تقول على سبيل المزاح والمداعبة كلاماً معناه الاستزادة من الجماع؛ فإن ذلك غير محتمل من المرأة، بل الأولى إن توهمت أن الرجل قادرٌ على المعاودة، وأعجبها ذلك، أن تتقرب إليه، وتتحبب له، وتحادثه أحسن الحديث وأمتعه وأجلبه لقيام الذَّكر، وفي أثناء ذلك تقترب منه، وتُبدي له ما تعلم أنه يُعجبه منها، وفي خلال ذلك تكبس يده، وتلف ساقها على ساقه، ولا بأس من خلال ذلك أن تقبله قليلاً، فإن الرجل لا يلبث أن ينشط لمعاودتها، ولو كان عنّيناً». ومن الواجب على المرأة «ألا تمتنع عن الجماع إذا ألحّ الرجل في المراودة، فإنه إنما يلحُّ لشدة إنعاظه، ولصدق شهوة يجدها، واصرارها على الامتناع يكسر شهوته، ويُفسد رأيه فيها» [3].

---

(1) الجاحظ: رسائل الجاحظ، الجزء الثاني، م.س، ص. ص، 99- 103.

(2) الجاحظ: رسائل الجاحظ، كتاب القيان، الجزء الثاني، ص 167.

(3) السموأل، أبو نصر بن يحيى: **نزهة الأصحاب في معاشرة الأحباب**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص ص، 116-115.

لم يخرج **الإمام السيوطي** عن المنظومة الفقهية الذكورية، فرغبة الرجل هي الأسبق، وما على المرأة إلاّ التلبية والخضوع؛ هي فضاء بارد قابل للتلقي لا حاجة لاشباع شهوتها. يقدم السيوطي تخريجات فقهية «**تعظم شهوة الرجل وتكاد تستبعد المرأة**» [1]. ويقول: «من نكح لنفسه ساعدته شهوته ودامت لذته. ومن نكح لغيره فترت آلته. على الرجل أن يكون مقبلاً على شهوة نفسه يأخذ من النكاح حسبما يريد من زيادة أو نقصان، أو في أي وقتٍ اختار ما كانت شهوته داعية إلى النكاح، فهذا لا تنقطع مادته في النكاح... ولا ينبغي أن يُستعمل النكاح إلاّ إذا قويت الشهوة، وحصل الانتشار التام الذي يحصل من غير تكلفٍ وتفكرٍ ولا تذكر مستحسن، وإنما يكون عن كثرة منيّ وشدة شبق، فينبغي أن يخرج في الحال، كما تخرج الفضلة الرديئة من الاستفراغ السهل، لأن في حبسه ضرراً عظيماً» [2].

إلى جانب الكبت والقمع للذات الأنثوية، على المرأة أن تتزين لبعلها ولا تعتليه[3] (قال السيوطي: «الويل كل الويل لمن جعل نفسه أرضاً والمرأة سماء، فإنها تمكّن منه أنواع البلاء) وأن تتميز بالبرود الجنسي؛ وهذه الصفة «**صفة محمودة في المرأة ودليل عفة، في حين أن الغلمة**، عيب... فالشوق الأنثوي هو أمارة من أمارات فتنة النساء التي لا غاية لها سوى تقويض سلطة الرجال» كما تذهب الباحثة التونسية آمال قرامي. فصّل فقهاء الإسلام آداب النكاح، وجعلوها في يد الرجل، وقد اتجه بعضهم «منحى متحرراً **فلم يعترض على كلام المرأة أو رهزها خلال المباضعة**، بل اعتبر ذلك من العوامل المعينة على الجماع، خصوصاً إذا كان الزوج هو الذي يطلب ذلك. بينما تشدد بعضهم

(1) سرحان، هيثم: **خطاب الجنس، مقاربات في الأدب العربي القديم**، م.س، ص، 156.

(2) السيوطي، جلال الدين: **الجنس عند العرب، في الجماع وآلاته**، الجزء الأول، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2006؛ انظر أيضاً، سرحان هيثم: **خطاب الجنس**، م.س.

(3) ألحّ العلماء على ضرورة أن يكون الرجل معتلياً المرأة أثناء الجماع واستاءوا من العكس. ويبدو أن موقف اعتلاء المرأة الرجل عند النكاح كان معروفاً قبل ظهور الإسلام، إذ روي **إن العرب كانوا يحرمون إتيان المرأة وظهرها إلى السماء**. واتفق العلماء على أن أحمد الأشكال إلقاء المرأة على ظهرها أو على ركبها ومرافقها أو على بطنها وعلو الرجل عليها. فالمرأة هي الأرض المزروعة، والرجل إستأجرها بالمهر كما يستأجر الأرض. (انظر: قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الاسلامية**، م.س. ص 683.)

الآخر فكرهوا المرأة التي يعلو صوتها بالنخار فتبدو كالمجنونة حتى يُسمع صوتها»[1].

إن الوعي الجنساني في الثقافة العربية/ الإسلامية، تجاه الأنثى، له جذوره الأسطورية والاجتماعية والفقهية والثقافية، وكلما تعددت مرايا الجسد الأنثوي بعين الذكورة، أدت إلى توليد عالم انشطاري/ انفصامي، يدور حول مركزية الذكر، وقدراته الجنسية التي تُقاس بالفحولة والقوة والحرارة، في ظل عالم أنثوي هجين، بارد، وسلبي. إن إشكالية العلاقة بين الوعي الذكوري والأنثى تتخطى هواجس الجنس، وتمتد لتشمل المنظومة المجتمعية ووظائف الأفراد فيها، على إيقاع الفصل الحاد بين رمزي الحياة حتى ما قبل الولادة، أي منذ التفكير في تدابير الإذكار وتخلّق الأنثى.

المجتمع الذكوري العربي «**يرى المرأة قبل أن يراها، يراها في وعيه المتكوِّن**، التقليدي، الذي يحذف الوجه والجسد والروح، ويُحيل المرأة على موضوع أو إشارة أو رمز؛ أي تظل المرأة في وجودها الفعلي غائبة»[2]. ومن المؤكد أن المصادر العربية الإسلامية التي طاولت الجنسانية، لم تر في المرأة إلاّ الفرْج الفارغ، الجاذب للمتعة، فثمة مالك، ومملوك؛ فاعل، ومفعول به؛ مسيطر، وخاضع؛ مقدس، ومدنس؛ ملاك وشيطان؛ وكل هذه الأضداد ترتبط بمخزون أسطوري/ بطريركي، أعاد انتاج أنماطه في الفقه واللغة والمجتمع.

ثانياً: التضاد بين الأنوثة والذكورة

تريد المنظومة الأبوية السيطرة على الأنثى جنسياً، وليست المجتمعات العربية وحدها التي تمتاز بخاصية إطلاق الحرية الجنسية للذكر، فهذه الظاهرة التاريخية شملت الحضارات كافة. وباستثناء المجال الغربي الذي تخطى إلى حد ما عقدة الفحولة الجنسية، وتدرّج إلى الحب الحر (ولا نقصد البغاء وإنما حرية الرجل والمرأة في الحب والشراكة) ولم يعد يرى كيان الأنثى من خلال غشاء بكارتها، لا نجد أي مجتمع خارج الغرب، أعطى للنساء الحق في ممارسة الحب خارج مؤسسة الزواج،

(1) المرجع نفسه، ص 678.

(2) دراج، فيصل: **دلالات العلاقة الروائية**، دار كنعان، دمشق، الطبعة الاولى، 1992، ص238.

«ولست تجد جماعة في التاريخ كله قد أصرت على عفة الذكر قبل الزواج، بل لست تجد في أي لغة من اللغات كلمة معناها الرجل البكر»[1].

والحال هل الجنسانية الذكورية حكرٌ على الثقافة العربية الإسلامية؟ قسم عالم الأنثربولوجيا الأميركي **جورج موردوك** (George Murdock) (1897- 1985)، المجتمعات البشرية إلى مجموعتين، في ما يتعلق بالطريقة التي تُنظم فيها الغريزة الجنسية: الأولى، تفرض احترام القواعد الجنسية عبر «تذويت المحظورات أي جعلها جزءاً من الذات» من خلال عملية التهيئة الاجتماعية؛ والثانية، تحدد ذلك، بواسطة «إجراءات احترازية برانية، مثل قواعد تجنب وتفادي المحرمات»، وهذه المجتمعات تخفق في «تذويت» المحظورات الجنسية داخل أفرادها. وفي رأي مردوك، تنتمي المجتمعات الغربية إلى المجموعة الأولى في حين تنتمي المجتمعات التي تتبنى نظام الحجاب إلى الثانية. وفي هذا السياق تسأل **فاطمة المرنيسي** «**هل الجنسانية الأنثوية فاعلة أم منفعلة؟** في المجتمعات التي يسودها عزل ومراقبة النساء، يكون المفهوم الضمني لجنسانية **المرأة فاعلاً**؛ أما في المجتمعات التي لا يوجد فيها مثل أساليب المراقبة والإكراه، فإن مفهوم جنسانية المرأة يكون **منفعلاً**. وتخلص المرنيسي إلى أن المجتمع الإسلامي يتصف بالتناقض بين ما يمكن أن يسمى «**النظرية الصريحة**» و«**النظرية الضمنية**» للجنسانية الأنثوية، ما يؤشر على وجود «**نظرية مزدوجة**» للديناميات الجنسية الفاعلة. تتمثل النظرية الصريحة في الاعتقاد المعاصر السائد الذي يشير إلى أن الرجل عدواني ومندفع في تفاعله المتبادل مع المرأة، التي تعتبر سلبية ومستكينة. أما **النظرية الضمنية**، المتجذرة في عمق اللاوعي الإسلامي، فيوجزها الإمام الغزالي في كتابه «**إحياء علوم الدين**»، حيث يرى المدنية بمثابة صراع لإحتواء سلطة المرأة المدمرة، التي تستحوذ على كل شيء. إذ ينبغي السيطرة على النساء للحيلولة دون تشتت انتباه الرجال، وانصرافهم عن أداء واجباتهم الاجتماعية والدينية، ولن يتمكن المجتمع من البقاء إلاَّ بإيجاد مؤسسات تعمل لمصلحة المؤمنين وتعزز وتكرس هيمنة

---

(1) انظر: ويل ديورانت: **قصة الحضارة**، ترجمة وتحقيق زكي نجيب محمود، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010.

الذكر من خلال الفصل بين الجنسين ونظام تعدد الزوجات[1].

يُحيلنا مفهوم الإمام الغزالي على كتيب **نوال السعدواي «الأنثى هي الأصل»**، فمن المعروف أن تاريخ البشرية مر بثلاثة مسارات: الأول، عُرف بنظام المشاعية؛ الثاني، النظام الأمومي؛ الثالث، النظام الأبوي؛ وتخلص السعداوي إلى أن **المجتمع البشري البدائي** المكوَّن من الإناث والذكور، أدرك أن «الأنثى بالطبيعة أصل الحياة، بسبب قدرتها على ولادة الحياة الجديدة، فأعتبرها أعلى قدرة من الذكر وتالياً أعلى قيمة. ومن هنا سادت الفكرة في تلك العهود أن الآلهة أنثى، وأنها آلهة الاخصاب والولادة والخضرة والوفرة والخير وكل شيء مفيد»[2].

فهل إحتواء سلطة الأنثى المدمرة التي لفت إليها الغزالي تعود إلى ذاك الغامض والمجهول في تاريخ البشرية؟ ولماذا ارتبطت علاقة الأنثى بالذكر في العصور الحديثة بالغلبة والاستحواذ والخوف؟ ونتساءل مع **خليل أحمد خليل**، الأنثى مشكلة من؟ أهي مشكلة الذكر وثقافته المتفوقة في المجتمعات العربية؟ أم هي مشكلة الأنثى ذاتها التي أستلحقت ثقافياً بالفاعل الذكري، وقدمت في ثقافته كأنها منفعلة، وفي أحسن أحوالها كنائب فاعل أو محايدة قابلة للخضوع وللممانعة في آن؟ [3].

تكريس التضاد السلبي/ النابذ بين الذكورة والأنوثة، يتمحور بشكل كثيف في الأدبيات الجنسانية العربية/ الإسلامية ومدِّوناتها الفقهية. ثمة تماهٍ متجذِّر بين الخاص والعام، وتضارب بين الأنثوي والذكوري، ينعكس على منظومة القيم والعلاقات بين الأفراد، من الجنسين؛ وعلى قدر ما يتصالح الذكر مع الأنثى - والأنثى مع ذاتها - تصبح الشراكة أشد تآلفاً ودينامية بين قطبي الحياة.

---

(1) المرنيسي، فاطمة: **المفهوم الإسلامي حول الجنسانية الأنثوية الفاعلة**، في كتاب: المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية، إيلكاركان، بينار، تعريب معين الإمام، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 2004، ص 33.

(2) السعداوي، نوال: **الأنثى هي الأصل**، دار ومطابع المستقبل، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، 1990، ص 20.

(3) خليل، خليل أحمد: **مُعجم الأمثال الشعبية العربية من البذيء إلى النبيء**، كتاب غير منشور، مخطوط.

ثمة إشكالية من المهم طرحها بناءً على الرؤية التي خلص إليها الفقهاء والأدبيات الجنسانية عند العرب، لماذا يبدو المسلم كارهاً للمرأة؟

يذهب عبد الوهاب بوحديبة إلى أن الحضارة الإسلامية هي نسوية في جوهرها، لذلك نستطيع الاستنتاج أن المسلم لا يمكن أن يكون كارهاً للمرأة. مع ذلك عرفت مكانة المرأة إنحداراً كبيراً، وكل اتجاه نسوي في الوقت الراهن يعتبر كثورة مضادة للقرآن، ويرجع السبب في هذا التناقض إلى المكانة الاجتماعية والاقتصادية المتدنية للمرأة العربية وللإنسان العربي. وهو يرى أن هناك صلة قوية بين متغيرات ثلاثة: كره المرأة والتصوف والمجون. وإذ تزخر الحضارة العربية باللهجة المعادية للمرأة، نجد أن الزهد والتصوف والمرابَطَة هي طريقة أخرى في الهروب من المرأة التي يحل محلها الحب الماورائي؛ حتى الجنس يشكل أحياناً تقنية مسبقة للنشوة الصوفية وهروباً في الكائن الأعلى. لكن هذا الهروب أمام المرأة يصبح هروباً في المرأة، في المجون، لذلك يستنتج بوحديبة أن هذه التعابير الثلاثة التي تبدأ بالفرنسية بحرف الـ M Misogine, Mysticisme, Mujun هي تنوعات للموضوع نفسه، وهو الجنس على شكل ميمات ثلاث[1].

---

(1) فياض، منى: فخ الجسد، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة، 2013، ص 135؛ انظر نقلاً عن فياض: Bouhdiba, La Sexualité en Islam, puf, paris, 1979

الفصل الثاني

المرأة في الإسلام: الرسول، الفاروق، الفقهاء

أولاً: المرأة في الإسلام المبكر... نسوية محمد، ذكورية عمر

1 - المرأة في الوحي وسيرة الرسول

تكشف علاقة النبي بنسائه عن رمزيات متداخلة؛ ثمة مفصل أساسي يحكم هذه العلاقة إستدعاء الخطاب الأنثوي للوحي عند الحاجة؛ وتعامل الرسول الودّي مع زوجاته.

ثلاث نساء يمكن اعتبارهن الأشد تأثيراً في ثلاثية الزوج/ الرسول والوحي، **خديجة بنت خويلد**، المرأة الأولى التي شاركته آلام مخاض التنزيل؛ **عائشة ابنة أبي بكر الصديق** حبيبته وحافظة أحاديثه والثائرة على **علي بن أبي طالب** انتقاماً لمقتل الخليفة الثالث **عثمان بن عفان**؛ **أم سلمة المخزومية** بنت زاد الركب، **رائدة التيار النسوي في الإسلام المبكر**.

في هذا الفصل لن ندخل في الإشكاليات التي طرحها بعض المستشرقين والمفكرين العرب حول تعدد زوجات الرسول، اللائي توزعن بين أمهات المؤمنين واللائي عقد عليهن ولم يدخل بهن، والسراري، ولنا رأي في الأسباب التي أوجبت التعدد في بيئة قبلية صحراوية، لكن سنضع ثلاثة جدوال بأسماء نساء النبي، كما وردت اسماؤهن في كتاب زوجات النبي وآل البيت للشيخ **محمد متولي الشعرواي**، وهي على النحو الآتي:

أمهات المؤمنين

خديجة بنت خويلد	الزوجة الأولى (طاهرة قريش)
سودة بنت زَمعة	أول زوجة بعد خديجة
عائشة بنت أبي بكر الصديق	حبيبة الرسول (حافظة الحديث)
حفصة بنت عمر بن الخطاب	الصوّامة القوّامة
زينب بنت خُزيمة	أم المساكين
أم سلمة المخزومية	رائدة التيار النسوي
زينب بنت جحش	زوج ابن الرسول بالتبني
جويرية بنت الحارث	أعظم امرأة على قومها
أم حبيبة بنت أبي سفيان	أقرب نساء الرسول منه نسباً
صفيةُ بنت حُييّ	عقيلة يهود بني النضير
ميمونة بنت الحارث العامرية	آخر أمهات المؤمنين

النساء اللائي عقد عليهن ولم يدخل بهن

خولة بنت حكيم السلمي	الواهبة نفسها له
خولة بنت الهزيل بنت هبيرة	ماتت قبل وصولها للرسول
عمرة بنت يزيد بن الجون الكلابية	طلقها الرسول
بنت النعمان بن الجون بن شراحيل	طلقها الرسول
مليكة بنت كعب اللَّيثية	البعض ينكر تزويجها من الرسول
فاطمة بنت الضحاك بن سفيان الكلابي	طلقها الرسول بعد تخييرها بين الدنيا والآخرة
العالية بنت ظبيان بن عمرو بن عوف	تزوجها الرسول ثم طلقها
قُتيلة بنت قيس	تزوجها قبل وفاته بشهرين
سبأ بنت أبي الصلت السلمية	تزوجها ومات قبل أن يدخل بها
شراف بنت خليفة الكلبية	توفيت قبل دخول الرسول عليها
ليلى بنت الخطيم	تزوجها ثم طلقها
امرأة من غفار	تزوجها ثم طلقها

مارية القبطية	بنت شمعون أم ولده إبراهيم
ريحانة بنت شمعون	من سبي بني قريظة
جميلة	من السبايا
نفيسة	وهبتها له زينب بنت جحش

خديجة الطاهرة والأم الحاضنة

خديجة بنت خويلد، الأسدية، القرشية، التاجرة، الطاهرة كما لقبها عرب الجاهلية، اعتبرها الحديث مع **مريم بنت عمران** خير نساء السماء والأرض، تزوجت **محمد بن عبد الله** بعد أن اختارته بنفسها. خديجة «أكمل النساء» شاركت الرسول مخاض الوحي، وهي بهذا المعنى واكبت فترة التأسيس الأولى؛ إشكاليات مهمة يمكن طرحها حول شخصية أم المؤمنين الأولى، أهمها: إلى أي مدى كانت مستعدة ذاتياً لتقبل الرسالة التوحيدية وما علاقة ابن عمها **ورقة بن نوفل** في ارهاصات الوحي؟ وهل يمكن الحديث عن ثلاثي الوحي: الرسول، خديجة، ورقة بن نوفل؟ بداية من هي خديجة بنت خويلد؟

خديجة بن خويلد بنت أسد بن عبد العُزى بن قصي القرشية الأسدية، أول امرأة تزوجها الرسول، وأول من أسلم من المسلمين. تزوج خديجة قبل الرسول وهي بكر، عتيق بن عابد بن عبد الله بن عمر بن مخزوم، ثم هلك عنها فتزوجها بعده أبو هالة النباش بن زُاررة [1]. تختلف الروايات حول تحديد الزيجة الأول، ومنها من يقدم **أبا هالة على عتيق بن عابد**، وبصرف النظر عن الاختلاف، المؤكد أن خديجة تزوجت مرتين، تزوجت أبا هالة، من بني أسيّد، وكان بنو أسيد حلفاء بني عبد الدار بن قصي الذين كانوا يحالفون خويلد من أسد. وكانت قريش تزوج حليفهم وقد أنجبت له خديجة ولدين: هند وهالة، وهما اسمان مؤنثان عادة، إلاّ أنهما كانا يطلقان على الذكور. وتزوجت خديجة عتيق بن عابد بن مخزوم؛ ومخزوم عشيرة قرشية كانت لها

(1) ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الجزري: **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، المجلد السادس، دار الفكر، دمشق، د.ت، د.ط، ص ص، 78- 79.

السيطرة السياسية في ذلك الوقت، كما كانت ذات باع في عالم التجارة. وقد كانت له من خديجة بنت تدعى هند، وتشير الروايات إلى أنه توفي تاركاً لها ثروة طائلة، وتنسب أخرى الثروة إلى زوجها التميمي[1].

خديجة التاجرة، ابنة البيئة القبلية/ الذكورية، كانت «**تستأجر الرجال وتدفع المال مضاربة**»، والملاحظ كما تلفت **سلوى بالحاج صالح**، أن المجتمع المكي لم يساعد على نمو شخصية المرأة وبروزها، ورغم سيطرة العنصر الذكوري فهذا لا يلغي وجود الاستثناء في ميدان التجارة، خصوصاً إذا تعلق الأمر بامرأة شريفة/ ارستقراطية؛ **للشريفات في مكة وضع خاص متميز عن وضع سائر النساء يجعلهن أكثر تحرراً**. ولا شك أن ثروة خديجة ونسبها القبلي ومعرفتها لفنون التجارة والسياسة، أكسبتها القدرة على تأطير **أنموذج الأنثى المتحررة، صاحبة القرار**.

برز التجديد الديني عند بعض المكيين بفعل احتكاكهم بالديانتين المسيحية واليهودية، ولذا ظهرت نزعة إلى التوحيد سميت بـ «الحنفاء»، وكان تبني أولئك المكيين القرشيين للحنفية محاولة جادة منهم للبحث عن طريق خاص للتوحيد يربطهم برمزه الأول: جدهم/ إبراهيم. وفي صلب حنفاء قريش سنجد رمزاً على صلة وثيقة **بخديجة بنت خويلد**، الذي كان له تأثير في وسطها المعتقدي، هو ابن عمها **ورقة بن نوفل** الذي تفيد المصادر أنها سميت له في صغرها، وظلت على صلة وثيقة به، وإن لم تتزوجه[2].

مثّل ورقة بن نوفل، **الحلقة المسكوت عنها في خلفية خديجة الايمانية**، المتأثرة بملامح التوحيد الأولية في مكة، ورغم الجدال غير المحسوم، حول تنصر ابن عمها أو انتسابه إلى الأحناف، من المهم «إبراز المناخ العقائدي الذي عاشت فيه خديجة»[3]، فهي كانت على استعداد ذاتي وايماني لاحتضان الرسالة السماوية المنتظرة. اختيار خديجة لمحمد كزوج بعد أن انتدبته وكيلاً لتجارتها، لم يكن أمراً سهلاً في بيئة ذكورية، وتذكر الروايات أنها «كانت امرأة تاجرة ذات شرف ومال، **تستأجر الرجال**

---

(1) العايب، سلوى بالحاج صالح: **دثريني يا خديجة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 2011، ص 30.

(2) المرجع نفسه، ص ص، 45– 46.

(3) المرجع نفسه، ص 51.

في مالها تُضاربهم إياه بشيء تجعله لهم منه. فلما بلغها عن رسول الله ما بلغها من صدق حديثه وعِظم أمانته وكرم أخلاقه بعثت إليه وعرضت عليه أن يخرج في مالها إلى الشام تاجراً، وتعطيه أفضل ما كانت تعطي غيره من التجار، مع غلام لها يُقال له ميسرة، فقبله منها وخرج في مالها ومعه غلامها ميسرة، حتى قدم الشام فنزل رسول الله في ظل شجرة قريبة من صومعة راهب، فتطلع الراهب إلى ميسرة فقال: من هذا الرجل الذي نزل تحت هذه الشجرة؟ قال: هذا رجل من قريش من أهل الحرم. فقال له الراهب: ما نزل تحت هذه الشجرة قط إلاّ نبي. ثم باع رسول الله سلعته التي خرج بها، واشترى ما أراد، ثم أقبل قافلاً إلى مكة، فلما قدِم على خديجة بمالها باعت ما جاء به، وحدثها ميسرة عن قول الراهب. فلما أخبرها ميسرة بعثت إلى رسول الله فقالت له: إني قد رغبت فيك لقرابتك مني، وشرفك في قومك، وأمانتك عندهم، وحسن خلقك، وصدق حديثك. ثم عرضت عليه نفسها، فلما قالت لرسول الله ما قالت، ذكر ذلك لأعمامه، فخرج معه حمزة بن عبد المطلب حتى دخل على خويلد بن أسد، فخطبها إليه فتزوجها رسول الله. فولدت له قبل أن ينزل عليه الوحي، زينب، أم كلثوم، فاطمة، ورقية، والقاسم والطاهر والطيب، فأما القاسم والطيب والطاهر فهلكوا قبل الإسلام»[1].

منذ أن بدأ محمد الاختلاء في غار حراء واكبت خديجة مسيرته مع الوحي، وهي بفطرتها الإيمانية وتساؤلاتها العقائدية، احتضنت الرسول، ورسخت علاقته بالوحي المُنزل، ولمّا سمعت خديجة حادثة النبي المنتظر في تجارته إلى الشام، أبلغتها إلى ورقة الذي قال: «**لئن كان هذا حقاً يا خديجة إن محمداً لنبي هذه الأمة وقد عرفت أنه كائن لهذه الأمة نبي يُنتظر هذا زمانه**»[2].

ورقة بن نوفل كان في حال من الانتظار، أي انتظار النبي المرسل لعرب الجزيرة، ويذكر **ابن هشام** في السيرة النبوية نظم ابن عم خديجة لشعر يكشف فيه عن شوقه

(1) ابن الأثير: **أسد الغابة**، م.س، ص 80.
(2) انظر: ابن هشام: **السيرة النبوية**، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.

لملاقاة النبي المنتظر[1]. تخلص **سلوى بالحاج صالح** إلى أن حديث «ورقة بهذه الطريقة الحميمة عن **خديجة** و**محمد** يؤكد أنه كان على صلة بهما، وإننا نرجح أن صلاتهم خلال الفترة التي سبقت البعثة، كانت متينة وكان محورها عقائدياً بالنظر إلى نوعية اهتمامات ورقة ثم ما سيصبح عليه محمد في فترة لاحقة». وتتابع صالح في تفسيرها لمركزية خديجة في الوحي كداعمة لمحمد فتقول: «إن كتب التاريخ تكتفي بذكر أن محمداً كان كثير التأمل، وكانت له خلوات في غار حراء، وكانت خديجة تساعده، وبالنظر إلى ما نعرفه عنها من قوة شخصية، بل ومن تبعية محمد لها، فلا نخاله يتغيب للتأمل دون أن تكون سنداً له. كان يعيش من مالها في غار حراء ويُطعم المساكين، وهي ترعى أولادهما. وبالنظر إلى ما عرف به محمد من ميل إلى العزلة، وهو ما يجعله ذا علاقات قليلة مع المجتمع، **فالأرجح أن كل شي كان يقع في الداخل، أي في بيت خديجة، وأن حواراً مستمراً بينهما كان قائماً**» [2].

حين روى **محمد** لخديجة ما جرى له مع جبريل «انطلقت به إلى ورقة بن نوفل بن أسد، قالت: اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره محمد خبر ما رأى. فقال له ورقة هذا الناموس الذي أُنزل على **موسى بن عمران**. ليتني فيها جذع. ليتني أكون حياً حين يخرجك قومك. قال محمد: أمخرجي هم؟ قال: نعم إنه لم يجئ رجل قط بما جئت به إلاّ عودي، ولأن أدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً» [3].

يشير إحتماء النبي بخديجة في بدايات الوحي وصولاً إلى دعمها المعنوي له بعد إنقطاع المقدس لفترة إلى **أنموذج الأنثى/ الحاضنة**، التي شاركته أنوار التوحيد، وهي بحدسها الأمومي/ الأنثوي مثلت له الملجأ والملاذ، خصوصاً أنها ملكت استعداداً توحيدياً/ روحياً أقلقها مع غيرها من بعض المكيين، الباحثين بدورهم عن نبي مرْسل يربطهم بـ «أب - التكوين» (أي إبراهيم [4]) كما يسميه المحلِّل النفسي **فتحي بن سلامة**، ما يعني أن أهل الجزيرة كانوا على معرفة بالديانات التوحيدية. في بداية الوحي

(1) للتعرف على القصيدة التي نظمها ورقة بن نوفل، انظر: ابن هشام، المصدر نفسه، ص 203.

(2) العايب، سلوى بالحاج صالح: **دثريني يا خديجة**، م.س، ص 73.

(3) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **تاريخ**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، بيروت، 1967، الجزء الثاني، ص ص 298- 299.

(4) أب - رحيم، في السريانية.

ظن **محمد** أنه مجنون، لكن وقوف **خديجة** إلى جانبه أسقط هذا الظن، فقالت له: «يا ابن العم، اثبت وأبشر فوالله إنه لملك وما هو بشيطان».

ثمة رواية مهمة أوردها كل كاتبي سيرة **محمد** ومن بينهم **الطبري** في «**تاريخ الرّسل والملوك**» وهي تقع في فترة التنزيل، وذلك عندما شك النبي بقدراته العقلية وفاتح خديجة بالأمر. فماذا تقول الرواية؟ وما هي رمزيتها من ناحية التحليل النفسي؟

لنبدأ أولاً بسرد تفاصيل الحديث الذي جرى بين طاهرة مكة والرسول. «ثم انصرف (جبريل) عني وأنصرفت راجعاً إلى أهلي، حتى أتيت خديجة، قلت لها: إن الأبعد لشاعر أو مجنون، فقالت: أعيذك بالله من ذلك يا أبا القاسم! ما كان الله ليصنع ذلك بك مع ما أعلم منك من صدق حديثك، وعظم أمانتك، وحسن خلقك، وصلة رحمك! وما ذاك يا ابن عم! لعلك رأيت شيئاً؟ قال: فقلت لها: نعم. ثم حدثتها بالذي رأيت (...) عن خديجة أنها قالت لرسول الله (ص) فيما يثبته فيما أكرمه الله به من نبوته: يا ابن عم، أتستطيع أن تخبرني بصاحبك هذا الذي يأتيك إذا جاءك؟ قال: نعم، قالت: فإذا جاءك فأخبرني به، فجاءه جبريل عليه السلام كما كان يأتيه، فقال رسول الله (ص) لخديجة: يا خديجة هذا جبريل قد جاءني، فقالت: نعم، فقم با ابن العم، فاجلس على فخذي اليسرى، فقام رسول الله (ص) فجلس عليها، قالت: هل تراه؟ قال: نعم، قالت: فتحول فاقعد على فخذي اليمنى، فتحول رسول الله (ص) فجلس عليها، فقالت: هل تراه؟ قال نعم، قالت: فتحول فاجلس في حجري، فتحول فجلس في حجرها، قالت: هل تراه؟ قال: نعم، فتحسّرت فألقت خمارها ورسول الله (ص) جالس على حجرها، ثم قالت: هل تراه؟ قال: «لا، فقالت: يا ابن عم، اثبت وأبشر، فوالله إنه لملك وما هو بشيطان».

والحال لماذا اختفى جبريل حين ألقت خديجة بخمارها؟ خلص **فتحي بن سلامة** في أطروحته «**الإسلام والتحليل النفسي**» إلى أن أول ما يقوله المشهد هو أن **تاريخ الحقيقة في الإسلام يبتدئ بكشف حجاب المرأة**. وهو يقول أيضاً إن هذا التاريخ يبتدئ أيضاً بالتعدي على هيبة الملاك. هذان المعطيان يمثلان الوجه والقفا لعملة واحدة، هي النسيج التيولوجي إذ يخفي جسد المرأة الذي يمثل تهديداً للنّظر العلوي». ويتابع بن سلامة تحليله فيقول: «كل شيء يتوقف هنا على الفعل الأخير وعلى التأكيد بأن المرأة

إذا انكشفت اختفى الملاك. **فالملاك الذي لم يعد يظهر في الحقل البصري للرسول في لحظة كشف الحجاب، لم يختفِ إلاّ لأنه ملاك،** فهو من حيث هو ملاك لا يمكن أن يحتمل رأس خديجة العاري. فلو كان **الشيطان** لما أعرض عنها، بما أن المفترض هو أن الشيطان وما تعرّيه المرأة أمران من طبيعة واحدة. وبما أن الأمر يتعلق بملاك ينقل كلام القرآن الحقيقي (جبرائيل) فإن إخفاء رأس المرأة هو إذن برهان على الحقيقة، وهو في الوقت نفسه اعتداء على هذه الحقيقة يحمله الإظهار في ذاته. فالملاك الذي هرب هو الحقيقة التي اختفت بانكشاف المرأة، ولكن اختفاء الحقيقة هنا ليس سوى تثّبت من الحقيقة». والأمر الثاني الذي يبرهن عليه بن سلامة «هو أن وضعية المرأة تبدو مرتبطة بـ «عدم النظر» **وعدم النظر هذا يؤسس التصديق. فبينما تصدّق المرأة ما لا تراه، لا يصدق الرجل ما يراه.** فعليها يعتمد إذن لكي يحصل تصديقاً. ما يمكن أن نسميه منذ الآن «**مشهد البرهان**» يؤدي لا محالة إلى الخروج بالنتيجة التالية، **وهي أن الرجل لكي يصدق بالله عليه أن يصدق امرأة، وأن المرأة تملك معرفة عن الحقيقة تسبق وتفوق معرفة المؤسس نفسه.** فهي التي تتثّبت إذن من حقيقة المؤسس. إنها تتثّبت منها إنطلاقاً من اعتداء على هذه الحقيقة ومن نقص في النظر يقابل إفراط الرؤيا لدى الرجل/ الرسول. يبدو إذن **أن المرأة تمتلك سلبية ما تسمح بتأكيد حقيقة الآخر؛ فالحجاب يفصل بين الحقيقة ونفيها**»[1].

منذ نزول الآية الأولى «إقرأ» عام 610 م تخوف محمد من اتهامه بالجنون، ووصل الأمر حدّ شكه بنفسه فقال لخديجة: «**أخشى أن أصبح مجنوناً يا خديجة**» لكنها بمشاعرها الحاضنة طمأنته، «وحين نزل محمد من غار حراء كان مضطرباً ورجع إلى بيته واضطرب كل جسده بعدئذٍ من الخوف والرعب مما كان أوحى به جبريل، لقد أحنى رأسه وقال «زملوني، زملوني» (سورة المُزّمل) وغطته خديجة بعباءة ونام». وهكذا بدأ الإسلام على حد تعبير **فاطمة المرنيسي «في حضن امرأة حبيبة»** لعبت الدور الأهم في مرحلة تأسيس الدعوة، وانتظرت معه آلام الوحي، بحكمة اكتسبتها من محيط عقائدي، ما عاد يجيب عن الأسئلة الدينية التي بدأت ارهاصاتها مع الحنفاء.

---

(1) بن سلامة، فتحي: **الإسلام والتحليل النفسي**، تعريب وتقديم رجاء بن سلامة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص ص 228- 229.

تبدو ثلاثية محمد خديجة ورقة بن نوفل، الأشد حضوراً في بدايات هبوط المقدس، ولا ندعي بأن الرسول استوحى رسالته التوحيدية من المسيحية واليهودية، رغم وجود سمات مشتركة بين الديانات الإبراهيمية الثلاث؛ الإسلام جاء مكملاً، ولم يهدم ما قبله إلاّ في ما يتعلق بالقطيعة الحادة بينه وبين الوثنية من جهة والتاريخ الجاهلي من جهة أخرى، لكن الأهم في حضور خديجة، **الشاهدة الأولى على انبعاث الوحي**، الثقة التي أعطاها محمد لزوجه، ولزوجاته لاحقاً بعد وفاة «أكمل النساء»، ما يدل على النهج الحر الذي اتبعه مع نسائه، وهذه الفرضية سنعمل على التأكد منها عبر تحديد علاقة الرسول مع عائشة وأم سلمة.

عائشة الحبيبة الثائرة

عائشة بنت أبي بكر الصديق، حبيبة الرسول، تعددت الروايات حول سن زواجها من النبي، وبصرف النظر عن صغر عمرها، والتأويلات التي يسردها الباحثون العرب والمستشرقون حول هذه الظاهرة التي كانت سائدة في الجزيرة العربية، وما زالت سارية في عدد من المجتمعات العربية المعاصرة، كان لعائشة الصِّدِّيقة بنت الصدِّيق أم المؤمنين الثالثة بعد **سودة بنت زمعة**، دور محوري، بل إذا جاز التعبير دور أساسي في الوحي المنزل على محمد، والأهم من ذلك الحضور السياسي الذي تمرست به أشهر نساء النبي في **واقعة الجمل** إبان **الفتنة الكبرى** بعد مقتل الخليفة **عثمان بن عفان**.

عائشة تزوجها الرسول قبل الهجرة بسنيتن، وهي بكر، وقيل بثلاث سنين، وقيل بأربع سنين، وقيل بخمس سنين، كان عمرها يوم تزوجها الرسول ست سنين، وقيل سبع سنين، وبنى بها وهي بنت تسع سنين في المدينة[1]. لن ندخل في تفاصيل الزواج وتعدد رواياته، ما يهمنا غيرة عائشة وشغف الرسول بها، وحفظها للحديث النبوي، وانتقادها **لأبي هريرة** من موقع **الانتصار للتيار النسوي الذي شهده الإسلام المبكر**.

سأل الصحابي عمرو بن العاص الرسول، من هو الشخص الذي تحبه أكثر من العالم؟ إنها عائشة أجاب الرسول، وألح عمرو متعجباً، ومن بين الرجال من هو الذي تحبه أكثر، ويجيء الجواب بأن الذي يحبه أكثر هو أبو بكر، والد عائشة، حبيبته[2].

---

(1) ابن الأثير: **أسد الغابة**، م.س، ص 189.

(2) المرنيسي، فاطمة: **الحريم السياسي، النبي والنساء**، تعريب عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، الطبعة الثانية، 1993، ص ص، 86- 87.

عائشة الحبيبة، المدللة، والمتمردة، كانت شديدة الغيرة على **محمد** من بقية نسائه، وحين كانت الغيرة تدب بها كان الرسول يسألها: أغرت؟ فتجيب: وما لي أن يغار مثلي على مثلك. ادخرت عائشة غيرتها للشابة القرشية الحسناء، **زينب بنت جحش**، وتأهبت لها قبل أن تجيء، فما إن أعلن النبي ما نزل عليه من وحي { فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا } (سورة الأحزاب- الآية 37) **حتى قالت عائشة في غيرة وغضب**: «**ما أرى ربك الا يسارع في هواك**» [1].

قادت عائشة ثورات ضد النبي، منها التآمر ضد **زينب بنت جحش**[2]، والتآمر ضد **مارية القبطية**، والأسباب تعود إلى غيرتها، حتى إنها كانت تغار من خديجة، فقالت: «ما غِرت على أحد من نساء النبي كما غِرت على خديجة، وما رأيتها ولكن كان رسول الله يكثر ذكرها، وربما ذبح الشاة ثم يقطعها أعضاء ثم يبعثها في صدايق خديجة، وقلت له: كأن لم يكن في الدنيا امرأة إلاّ خديجة، فيقول لها: إنها كانت وكانت وكان لي منها ولد» [3].

الحدث الأبرز الذي كان له تأثير في زواج محمد من عائشة ما يعرف بحديث الإفك الشهير، كانت غايته التعرض لعائشة والتشكيك بها بعد خروجها مع النبي في إحدى غزواته، فعائشة التي أضاعت عقدها، خلال غزوة «المُريسِيع» بحثت عنه إلى أن وجدته، لكنها اكتشفت أنهم ارتحلوا وهم يحسبون أنها في هودجها، فبقيت في مكانها إلى أن جاء **صفوان بن المعطل**، قد رآها من بعيد، فاصطحبها، وعاد بها إلى **الرسول**، فأخبرته ما جرى معها. لكن المعضلة تظهر حين يتهم **عبد الله بن أبي بن سلول**، حبيبة

(1) عبد الرحمن، عائشة: نساء النبي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1979، ص 95.

(2) زينب بنت جحش، كان الرسول زوَّجها من زيد ابن حارثة -ابن الرسول بالتبني- فمكثت عنده مدة ثم طلّقها، فلما قضت عدتها منه قال الرسول لزيد بن حارثة: «اذهب فاذكرني لها»، فقال زيدٌ: يا زينب بعث رسول الله يذكرك، فقالت: ما كنت لأحدث شيئاً حتى أؤامر ربي عز وجل، فنزل الوحي على محمد (الأحزاب، الآية 37). زواج محمد من زينب بنت جحش انتقده البعض لأنه تزوج امرأة ابنه، بالتبني، فنزل الوحي عليه {ما كان محمد أبا أحدٍ من رجالكم}.

(3) الأفغاني، سعيد: **الإسلام والمرأة**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1964، ص 65.

الرسول بشرفها، حين قال: «والله ما نجت منه ولا نجا منها». عائشة البريئة من هذه الحادثة، نزل الوحي السماوي من أجلها في سورة النور (الآيات 11- 19).

بعد وفاة الرسول خاضت عائشة نوعين من الحرب، الأولى، قيادة التيار النسوي ضد الغلبة الذكورية، من خلال اتجاهات عدة من بينها الردّ على الأحاديث[1] التي نسبها أبو هريرة للرسول، والتي ورد بعضها في صحيح البخاري «ما يقطع الصلاة الكلب والحمار والمرأة». وحسب ابن مسروق، إنه عندما ذكر حديث أبي هريرة أمام عائشة، ردت عليه، « شبهتمونا بالحمير والكلاب. والله لقد رأيت النبي يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأوذي النبي فأنسلّ من عند رجليه». وعلى هذا، عائشة حبيبة حبيب الله، قادت تياراً نسوياً، تؤكده مفاصل تاريخية مهمة، من بينها الحديث الثاني الذي رواه أبو هريرة عن الرسول: «بأن امرأة دخلت جهنم لأنها أجاعت قطة ولم تمكّنها من أن تشرب» فردت عليه عائشة: «إن للمؤمن قيمة كبرى عند الله، كي لا يعذبه بسبب هرة، يا أبا الهرة الصغيرة عندما تردد أحاديث الرسول في المرة القادمة، احترس مما ترويه»[2]. **عمرو بن العاص** تلقى درساً من عائشة أيضاً، فقد بلغها أن عمرو أمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن، فقالت: «يا عجباً لابن عمرو، يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن؟ لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله في إناء واحد وما أزيد أن أُفرغ على رأسي ثلاث إفراغات». شجاعة عائشة الحبيبة، بلغت حدودها القصوى، بالنسبة لبيئة قبلية/ ذكورية، فقالت حين سئلت عن زوجها: «زوجي من أنا بعله».

عائشة أم المؤمنين، عاشت مع الرسول ثماني سنوات وخمسة أشهر، وكان عمرها 18 عاماً بعد وفاة النبي، وعاشت 65 سنة، وروت 1210 حديث، خصَّصها **الإمام بدر الدين الزركشي** بمخطوط تحت عنوان **«الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على**

---

(1) تعتبر عائشة، التي جمعت إلى جانب نقل الأحاديث وحفظ القرآن وتفسيره، من المنتسبات إلى مدرسة الرأي، فهي لم تبادر بالأخذ من كل ما ينقل لمجرد أنه مروي ومنقول؛ وقد وصفت بأنها رَجُلة الرأي. (يُقال رجلة (Hommasse) رأي، ورجلة دولة، لكن عدم الاستعمال أسقط المفردتين من التداول اللغوي المعاصر).

(2) المرنيسي، فاطمة: الحريم السياسي، م.س، ص 95.

الصحابة». تؤكد المرنيسي أن **سعيد الأفغاني** هو الذي اكتشف المخطوط في المكتبة الظاهرية في دمشق، ومما جاء فيه اعتراف النبي بأهمية عائشة، فقال: «خذوا جزءاً من دينكم عن هذه الحُميراء»، من هنا يمكن أن نفهم مركزية حبيبة الرسول «ما رأيت أحداً أعلم بفقه ولا بطب ولا بشعر من عائشة» [1].

الحرب الثانية التي دخلت فيها **عائشة**، هي الأخطر في تاريخ الإسلام المبكر. خاضت معركة الجمل عام 32 هـ ضد **علي بن أبي طالب** على خلفية الثأر لعثمان[2]، وفسرت سبب تمردها على مبايعة علي، الخليفة الرابع، بأنه لم يحاكم قتلة عثمان وبعضهم ممن حاصر دار عثمان، من الذين عرفت هويتهم، دخلوا في جيش علي كرؤساء عسكريين.

لم يستمد الانشقاق السياسي/ السلطوي، في الإسلام، نفوذه من مطلب عائشة فحسب، لكن أهمية هذه الواقعة التاريخية تتمثل في تحويل **«تحرك عائشة»** على حد تعبير **هشام جعيط** في أطروحته التأسيسية **«الفتنة»** إلى **معركة تقاد حول هودج زوج النبي**، فيغدو الرمز أكثر إثارة: **رمز المرأة، السلبية، المحجَّبة عن الأنظار، التي لا تحارب بل تجري الحرب والموت لأجلها**. فهي زوج النبي، عرضه الذي يجب الذود عنه وصونه، رمزياً في الحقيقة، نظراً لأنه لم يكن في الوارد إذلالها ولا تلويث شرفها» [3].

المعركة التي خاضتها عائشة[4] مع طلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام (صحابيين كبيرين) والتي عرفت بمعركة «أصحاب الجمل» وضعت حولها روايات كثيرة. تذهب رواية نقلها سيف بن عمر عن عمرو بن محمد عن الشعبي، إلى أن **عائشة** هي أول من

---

(1) المرنيسي، فاطمة، الحريم السياسي، م.س، ص 80.

(2) لمزيد من التفاصيل حول رواية الخبر التي انفرد بها سيف بن عمر بشأن عبدالله بن سبأ ودوره المزعوم في التحريض على الخليفة عثمان، (انظر: بلقزيز، عبد الإله: **تكوين المجال السياسي الإسلامي (2) الفتنة والانقسام**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص ص ص، 176- 177- 178).

(3) جعيط، هشام: **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الخامسة، 2005، ص 191.

(4) يشير عبد الإله بلقزيز إلى أن أسباب عائشة في الخروج على علي بن أبي طالب تكاد تكون معروفة، إذ أنقَصَ عثمان عطاء عمر لها وسواها مع سائر نساء الرسول في الحقوق. (انظر: بلقزيز، عبد الإله: الفتنة والإنقسام، م.س، ص 179).

طالب بدم عثمان وهي ترد على سؤال عامله على مكة، عبد الله بن عامر الحضرمي، قائلةً «إن عثمان قُتل مظلوماً، وإن الأمر لا يستقيم ولهذه الغوغاء أمرٌ. فاطلبوا بدم عثمان تُعِزوا الإسلام». وتجعل رواية طلحة والزبير ملتحقيْن بدعوتها. وإلى ذلك تذهب رواية أوردها ابن قتيبة تقول إن «عائشة لمّا أتاها أنه بويع لعلي وكانت خارجة عن المدينة، فقيل لها: قُتل عثمان، وبايع الناس علياً، فقالت: ما كنتُ أبالي أن تقع السماء على الأرض، قُتل والله مظلوماً، وأنا طالبة بدمه». غير أن اليعقوبي يذهب إلى إفادة أخرى مقتضاها أن طلحة والزبير «لحِقَا عائشة بمكة فحرضاها على الخروج» وحين أقنعتها أم سلمة -زوج النبي- بالعدول عن ذلك لأن فيه مخالفة لأوامر النبي ولنسائه بالإقامة في بيوتهن، «أتاها طلحة والزبير وأزالاها عن رأيها، وحملاها على الخروج». ولعل رواية اليعقوبي أقرب إلى الصواب من الروايات الأخرى، ذلك أن عائشة لم تكن تطمح في السلطة، ولا تنازع علياً على ذلك كما هو الشأن عند طلحة والزبير. ومن جهة أخرى فإن الروايات التي تجعل من عائشة مسؤولة عن التحريض على الخليفة وتجييش الصحابة ضده، تحاول أن تستثمر، على نحو غير معلن، ما كان من خلاف بينها وبين علي بسبب ما عرف بحادثة الإفك (حين اشتُبِهَ في أمر تخلف عائشة عن ركب المسلمين، فاستشار النبي علياً في المسألة وأشار عليه بتطليقها، مما كان من آثاره ضغنٌ في نفسها من علي). بعض الروايات التي توردها المصادر أشارت إلى مظاهر التسامح والرحمة في تلك الحرب القاسية، كأن تتحدث عن أن علياً أمر حين انهزم الناس (جيش أصحاب الجمل) منادياً فنادى: ارفعوا عن إخوانكم، لا تُجهزوا على جريح، ولا تتبعوا مولياً، ومن دخل داره فهو آمن. أو كأن تتحدث عمّا أبداه من تسامح تجاه عائشة بعد هزيمتها، ومن حفظ لكرامتها ومقامها، أو عمّا سلكه من تغاضٍ عن أولئك الذين آوتْهُم من خصومه من الجرحى في دار عبد الله بن خلف التي أقامت فيها في البصرة وهو بوجودهم عندها عليم»[1].

على المقلب الآخر من مركزية الحبيبة/ الثائرة، قادت **أم سلمة** زوج الرسول هي الأخرى التيار النسوي في الإسلام المبكر، فمن هي؟ وما دورها في الوحي؟

(1) بلقزيز، عبدالإله، م.س، ص ص 188- 189- 216- 226.

أم سلمة والمساواة القرآنية

هي هند بنت **أبي أمية** بن المغيرة بن عبد الله ابن مخزوم بن يقظة بن كعب بن لؤي؛ تختلف الروايات حول سنة زواجها من النبي؛ تزوجت قبل الرسول من **أبي سلمة عبد الله بن عبد الأسد المخزومي**، وكانت هي وزوجها أول من هاجر إلى الحبشة، دخلت المدينة مهاجرة؛ لما مات زوجها أبو سلمة خطبها عمر فأبت فأرسل إليها رسول الله، فقالت، مرحباً برسول الله، إنّ فيّ خلالاً ثلاثاً، أنا امرأة شديدة الغيرة، وأنا امرأة ليس هنا أحد من أوليائي فيزوجني، وأنا امرأة مُصيبة، فغضب عمر، فأتاها رسول الله فقال: أما ما ذكرت من غيرتك فإني أدعو الله بأن يذهبها عنك، وأما ما ذكرت من مصِيبتك فإن الله سيكفيهم، وأما ما ذكرت من أوليائك، فما أحد منهم يكرهني، فقالت لابنها عمر، زوجني عليه [1].

أم سلمة كانت تنتمي إلى الطبقة الارستقراطية في قريش كمحمد، وكان لها أربعة أطفال من زواجها الأول عندما طلب النبي يدها، وعندما لزمت منزل النبي كانت ترضع آخر أبنائها، زينب، وقد اعتاد النبي أن يحييها عندما يدخل بيتها قائلاً: «أين زناب؟ تصغير تحبب لزينب[2]. المرأة الارستقراطية، رائدة التيار النسوي في الإسلام المبكر، سألت يوماً الرسول قائلة: «ما لنا لا نذكر في القرآن كما يذكر الرجال»[3]. وانتظرت مع النبي الوحي، فأنزل الله آيته، التي تلاها محمد في الجامع وسمعتها أم سلمة {إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا} (سورة الأحزاب/ الآية 35). وهنا تتساءل **فاطمة المرنيسي**، هل كانت النساء الأخريات يشاركن أم سلمة اهتماماتها، أم أن الأمر يتعلق بمبادرة فردية محضة، ورغبة

(1) الشعراوي، محمد متولي: زوجات النبي وآل البيت، المكتبة العصرية، بيروت الطبعة الأولى، 2006، ص 188.

(2) المرنيسي، فاطمة: الحريم السياسي، م.س، ص 146.

(3) المرجع نفسه، ص 149.

خاصة من جانب أرملة ارستقراطية طموحة ومتعالية؟ أم أنها على عكس من ذلك كانت تياراً لرأي عام بين نساء المدينة؟

ترجِّح المرنيسي الإشكالية الثانية، على قاعدة الاعتقاد بوجود حركة احتجاجية نسائية، وتقول بعض النصوص أن المبادرة جاءت من نساء الجماعة: «جاءت نساء إلى زوجات النبي وقلن لهن: «تكلم الله عنكن بنوع خاص في القرآن ولكنه لم يقل شيء عمّا يتعلق بنا، أفلا يوجد فينا إذن شيء يستحق الاشارة إليه؟» وتتابع المرنيسي: «ليس فقط أن النساء كنّ يشاركن أم سلمة اهتماماتها، بل التمسن جواب السماء هذا لأنه كان يشكل: القطع مع ممارسات الجاهلية، وإعادة بحث في العادات التي كانت تحكم العلاقات بين الجنسين، ومهما كانت تلك التقاليد، **فإن النساء حسبما يبدو كن مسرورات من التغيير وكن يتطلعن إلى التغيير مع الإله الجديد**. ويتمثل نصرهن في أن إحدى السور الكبيرة في القرآن حملت إسمهن، إنها السورة الرابعة، **سورة النساء**، التي تحوي قوانين الإرث الجديدة التي تجرد الرجال من امتيازاتهم. ليس فقط أن المرأة لم تعد تُورَّث كما تُورَّث أشجار النخيل بل صار لها الحق بأن ترث { لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا } (سورة النساء الآية 7).

الجماعة الإسلامية الأولى، كانت على عهد الجاهلية في عدد من التقاليد، ورغم أن الرسول أبطل غالبيتها، ومن بينها الوأد، وبعض أنواع الأنكحة ومن بينها نكاح «الضيزن»، لكن الإرث القبلي/ الذكوري لم يتقبل المساواة بين الجنسين؛ القرآن لم يقم تمييزاً أنطولوجياً بين الرجل والمرأة، فهو يمكن أن يُحيل على وظائف، لكنه لا يقيم تراتبية ماهوية بين الجنسين على حد تعبير **آمنة ودود** أستاذة الدراسات الإسلامية في جامعة فرجينيا كومنولث.

التنظيم الجديد للإرث كان بمثابة «جواب السماء» على أسئلة المؤمنات، حادثة **أم قحة** إحدى النساء الأنصاريات تقدم دليلاً آخر، فقد مُنعت من الميراث هي وبناتها بعد وفاة بعلها، وأتت إلى النبي تشكو إليه حالها، وهذه المسألة تكررت مع **كبشة بنت معن**، التي توفي زوجها وأراد ابن زوجها تطبيق التقليد الجاهلي، «**بأن يرث امرأة أبيه**»

فشكت لمحمد، فهبط الوحي المقدس، {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا} (سورة النساء/ الآية 19).

التساؤل الذي طرحته **أم سلمة** على الرسول لم يكن إلاّ **تياراً نسوياً قيد التشكل أراد تحقيق المساواة بين الرجال والنساء**؛ والمؤمنات بهذا المعنى تلمسن جواب السماء، فأعطى لهن القرآن الحق في الإرث، وارتفعت وتيرة المطالب إلى حدود المشاركة في الحرب وحصولهن على الغنائم، وبحق المبادهة عندما يتعلق الأمر بالعمل الجنسي.

لم تكن مشاركة النساء في الغزو حدثاً طارئاً؛ الرسول كان يجري القرعة بين زوجاته كي ترافقه إحداهن في حروبه. انتصار النبي للأنثى، يمكن رصده في حوادث كثيرة ومن بينها شفاعة الرسول عند الجارية «بريرة» زوجها عبد أسود اسمه مغيث، كان شديد التعلق بها، اشترت عائشة الجارية فأعتقتها، فلما اعتقت كان لها الخيار بين أن تبقى عند زوجها أو تتركه، وتُعتق منه، فلما خيرها الرسول، اختارت نفسها وتركت زوجها، فقامت قيامة زوجها وراح يطوف وراءها وبلغ ذلك الرسول فرق له وقال لبريرة: «لو راجعتيه» فقالت: «اتأمرني، أشيء، واجب عليّ؟ فقال: «إنما أنا شافع»، فقالت: «لا حاجة لي فيه» [1].

النبي النسوي والزوج المرح

خصَّ الله نساء النبي بآيات موحى بها، من بينها ما ورد في سورة الأحزاب في الآيات 50- 52، كما أن الآية الثالثة من سورة النساء استثنت النبي من تحديد عدد الزوجات { وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا }.

رافق الوحي النبي في علاقته مع نسائه، فحرم زواجهن بعد وفاته {وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ

(1) المرجع نفسه.

تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا } (سورة الأحزاب- الآية 53). وتبدو آيات التخيير الموحى بها كما وردت في سورة الأحزاب {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا (28) وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا (29) يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً (30) وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا (31) يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا (32)} أكثر خصوصية في علاقة محمد مع نسائه.

الحجاب الذي تُثار حوله تأويلات مختلفة بين الفقهاء والعلمانيين، لم يرد معناه في القرآن بمعنى تغطية الرأس. الحجاب في اللغة: السِّتْرُ. حَجَبَ الشيءَ يَحْجُبُه حَجْباً وحِجاباً وحَجَّبَه: سَتَرَه. وحَجَبَه: أَي مَنَعَه عن الدخول. وفي قراءتها للآية 53 من سورة الأحزاب، تضع **المرنيسي** الآية في سياقها التاريخي وأسباب نزولها، «آية الحجاب نزلت في غرفة الزوجين من أجل حماية حياتهما الخاصة وإبعاد الشخص الثالث، عن النظر وهو **أنس بن مالك**، أحد صحابة الرسول، فأنس قد خُصَّ بالحجاب، بصفته شاهداً رمزياً لجماعة أصبحت مزعجة جداً. وكما يوضح **الطبري**، قال أنس بن مالك: «كان النبي قد تزوج زينب بنت جحش، وكان قد كلفني بدعوة الناس إلى حفلة العرس، ونفذت الأمر. وكان الناس قد جاؤوا بأعداد كبيرة، كانوا يأكلون ثم ينصرفون. قلت للنبي: يا رسول الله دعوت الكثير من الناس ولم أعد أجد أشخاصاً أدعوهم، فقال النبي: أوقف الدعوة. كانت زينب جالسة في زاوية من الغرفة، وكانت على قدر كبير من الجمال، كل المدعويين قد ذهبوا ما عدا ثلاثة». وبعد أن أجرى الرسول دورته على نسائه كما يورد **الطبري** «رجع إلى غرفة زينب، فوجد أن المدعويين الثلاثة لم يذهبوا بعد» ويكمل الطبري روايته عن **أنس بن مالك** «ولم أعد أذكر ما إذا كنت أنا أم شخصاً آخر قد أعلمه بأن الأشخاص الثلاثة قرروا أخيراً الذهاب. على كل حال

عاد نحو حجرة العروس، فقدم رجلاً داخل الغرفة وأبقى أخرى خارجها، وفي هذا الموضع أسدل ستراً بينه وبيني، ونزلت آية الحجاب في تلك اللحظة»[1].

الآيات الخاصة بنساء النبي رافقته، على إيقاع خصوصية التعدد، ولنا عودة إلى إشكاليات الحجاب في الجزء الثالث من هذا الفصل. ما أردنا التدليل عليه وأكدته المرنيسي، الصورة التي تميز بها الرسول كـ «نبي نسوي» **سعى إلى تطبيق المساواة بين نسائه ونساء الجماعة الإسلامية الأولى**، وبهذا المعنى يمكن الحديث عن «**النسوية المحمدية**» في الإسلام المبكر على حد تعبير **فهمي جدعان**.

لم تتخذ علاقة محمد مع نسائه طابعاً ذكورياً، تاريخه مليء بالحب، فها هي **عائشة** حبيبته تقول كما ورد في صحيح مسلم في كتاب الحيض «عن عائشة قالت: كنت أشرب وأنا حائض ثم أناوله النبي فيضع فاه على موضع فِيَّ»، ومعروف أن من عادات عرب الجاهلية النظر بكثير من الدونية إلى الأنثى في مرحلة الحيض، ولن ندخل هنا في رمزية الدم والجنس والمقدس، عند الجاهليين، فالرسول كما قالت عائشة، كان يتكئ في حجرها وهي حائض فيقرأ القرآن.

الرسول، زوج مرح، يعدل بين نسائه، رغم المركزية التي احتلتها حبيبته، الصِّدِّيقة بنت الصدِّيق، وتقول عائشة: «كنت مع رسول الله في سفر، وأنا جارية لم أحمل اللحم ولم أبدن، فقال لأصحابه: تقدموا، فتقدموا، ثم قال: تعالي أسابقك فسابقته، فسبقته على رجلي. فلما كان بعد، فسكت عني حتى إذا حملت اللحم وبدنت ونسيت، خرجت معه في سفر، فقال لأصحابه: تقدموا فتقدموا، ثم قال تعالي أسابقك، ونسيت الذي كان، وقد حملت اللحم، فقلت له كيف أسابقك يا رسول الله وأنا على هذه الحال؟ فقال: لتفعلن، فسابقته فسبقني، فجعل يضحك ويقول: هذه بتلك السبقة»[2]. وقالت عائشة: ما ضرب رسول الله بيده امرأة ولا خدماً قط. ومن عادات النبي إذا أراد السفر ضرب القرعة بين زوجاته، وفي صحيح البخاري ومسلم، ثمة حديث مهم، يعبر بالدرجة الأولى، عن النسوية المحمدية، ومما جاء فيه «قال رسول الله لعائشة: إني

(1) المرنيسي، فاطمة: **الحريم السياسي**، م.س، ص ص 110- 111.
(2) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (6/ 264) وأبو داود في الجهاد، باب في السبق على الرجل رقم 2578.

لأعلم إذا كنت راضية عني وإذا كنت علي غضبى. فقالت من أين تعرف ذلك؟ قال: أما إذا كنت عني راضية فإنك تقولين: لا ورب محمد، وإذا كنت غضبى: قلت لا ورب إبراهيم. قلت: أجل والله يا رسول الله ما أهجر إلاّ اسمك».

محمد «**النبي النسوي**» كان يسمع لزوجاته ويستشيرهن، فبعد أن عقد الرسول **صلح الحديبية** مع أهل مكة، وكتب كتاب الصلح بينه وبينهم، فلمّا فرغ قال للناس: «فقوموا فانحروا ثم احلقوا» قال فوالله ما قام منهم رجل، حتى قالها ثلاثاً، فلما فرغ قالت **أم سلمة**: يا رسول الله لا ترى أحداً منهم يفعل ذلك حتى تنحر بُدْنَك (بُدْنَ: من فعل بَدَن، جمع بادِن، يطلق على الأضاحي: الخراف التي يتمّ تسمينها) وتدعو الحلاق فيحلقك، فخرج ففعل، فلما رأوا ذلك قاموا ونحروا حتى كادوا يقتتلون على الحلاق وجعل بعضهم يحلق بعضاً» [1].

الانتقال من **الأحادية** زمن **خديجة** إلى **تعدد الزوجات**[2] دفع بعض الباحثين الغربيين إلى تفسير هذه المسألة على قاعدة أن النبي مصاب بـ «الشبقية الجنسية» ولم يدركوا أن تعدد الزوجات ليس ظاهرة عربية فحسب بل له شواهده عند الحضارات كافة والديانات الأخرى، ولا نعلم لماذا لم يطبق هؤلاء المعيار نفسه على الملك سليمان؟

لم يرتبط تعدد زوجات الرسول بحاجة جنسية أو شبق جنسي كما يصوره بعض الإستشراق؛ محمد قبل أن يكون زوجاً كان زعيماً سياسياً يريد تعزيز علاقته مع بقية القبائل في الجزيرة، ليس من موقع استغلال المرأة بل من موقع أن هذه العادات وطدت روابطه السياسية، مع العلم أن لكل زواج أسبابه وخصائصه، وفي هذا السياق

(1) المرنيسي، فاطمة: **الحريم السياسي**، م.س، ص 118.

(2) تعدد الزوجات لم يكن سائداً عند عرب الجزيرة في الجاهلية وحدهم، ففي النص التوراتي أخبار عن داوود وسليمان، تؤكد على جمعهما بين مئات من الزوجات الشرعيات والإماء، وفي الاصحاح الحادي عشر من سفر الملوك الأول، أن الملك سليمان أحب نساء غريبة كثيرة مع بنت فرعون، موآبيات وعمونيات وأورميات وصيدونيات... فالتصق سليمان بهؤلاء بالمحبة، وكانت له سبعمائة من النساء السيدات وثلثمائة من السراري، فأمالت نساؤه قلبه. إن التلمود والتوراة معاً قد أباحا تعدد الزوجات على اطلاقه كما أكد نيوفلد صاحب «**قوانين الزواج عند العبرانيين الأقدمين**» وأن بعض الربانيين ينصحون بالقصد في عدد الزوجات، وأن قوانين البابليين وجيرانهم من الأمم التي اختلط بها بنو إسرائيل كانوا جميعاً على مثل هذه الشريعة في إتخاذ الزوجات والإماء. (انظر: العقاد، عباس محمود: المرأة في القرآن، دار الهلال، القاهرة، الطبعة الأولى، 1971، ص 80).

نُحيل على التفسير الذي قدمه الإمام الإصلاحي محمد عبده من حكمة تعدد زوجات النبي [1].

وبصرف النظر عن الإشكاليات التي يُثيرها تعدد زوجات الرسول يورد البخاري روايات عن الصفات الخارقة للرسول على مستوى الممارسة الجنسية، رغم استنكار بعض الفقهاء لها. النبي عنده «كان يطوف على نسائه في ساعة واحدة من الليل والنهار وهنّ إحدى عشرة» وفي حديث آخر «كان يطوف على نسائه في ليلة واحدة وله تسع نسوة... إنه أُعطي قوة ثلاثين رجلاً (في حديث آخر أربعين رجلاً). ويكمل البخاري رواياته عن ممارسة الرسول الجنس مع نسائه وهنّ في المحيض (دون الجماع) ومن المعروف أن القرآن منع ذلك {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ} (سورة البقرة، الآية 222). ويروي البخاري عن عائشة: «كنت أغتسل أنا والنبي من إناء واحد كلانا جُنب، وكان يأمرني فأتزر، فيباشرني وأنا حائض، ويتابع قائلاً: كان الرسول إذا أراد أن يباشر امرأة من نسائه أمرها فإتزرت وهي حائض (اتزرت بمعنى أن تضع المرأة على فرْجها حفاظة وتبدأ الممارسة الجنسية من وراء الحفاظة) [2]. ويذكر أن الشريعة الإسلامية حددت ما يُباح للرجل أن يفعله مع زوجتها في حال حيضها، وهو التمتع دون الجماع، وقد روت ميمونة أنها كانت نائمة بجوار الرسول عندما كانت حائضاً، وأن الرسول أعطاها إزاراً لتلف أسفل جسدها[3]. الأحاديث التي تشير إلى اقتراب النبي من زوجاته خلال الحيض تتناقض مع الآية القرآنية الصريحة خصوصاً إذا شددنا على جملة { فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ } ولعل تفسير الطبري يساند هذه الخلاصة إذ يقول { قُلْ هُوَ أَذًى } الأذى ما يُتأذَّى به من قذر أو نتن أو نجاسة، {حتى يطهُرن} **ينقطع عنهن دم**

(1) للتعرف على تفسير الإمام محمد عبده حول تعدد زوجات الرسول انظر: الشعراوي، محمد متولي: **زوجات النبي وآل البيت**، م.س، ص 111.

(2) رشاد، بسنت: **الحب والجنس في حياة النبي**، دار حوارنا، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007، ص ص، 52 -53.

(3) ابن سعد: **الطبقات الكبرى**، د. ت. الجزء الثامن، ص 137.

الحيض، {فإذا تَطَهّرنّ} اغتسلن بالماء للصلاة {فأْتُوهُن}: جامعوهن {من حيث أمركم الله} حيث أباح لكم وأحل.

2 ـ عمر الفاروق أي دور له؟

تخوض **فاطمة المرنيسي** معركة للاجابة عن هذا السؤال: لماذا كان الفاروق عنيفاً مع النساء؟ سنعمد إلى تسليط الضوء على التراجع الذي أصاب النسوية المحمدية بسبب الدور الذي اضطلع به **عمر بن الخطاب** والذي خصّته الكاتبة المغربية بفصل في كتابها «الحريم السياسي» تحت عنوان «**عمر ونساء المدينة**».

تمتع الفاروق بمزايا العدل ويشهد له التاريخ على ذلك، ويسجل له أنه أول من أسس لإشتراكية إسلامية خصوصاً حين أقام «نظام المقاسمة» الذي نصّ على أن كل ثروة أو ملكية يمتلكها الحاكم أو الموظف ذو المرتبة العالية خلال فترة حكمه، يجب أن يتقاسمها مناصفة بينه وبين الدولة، كما فرض على أغنياء الصحابة الإقامة الجبرية في المدينة لمنعهم من توسيع تجارتهم وممتلكاتهم وأتباعهم في المناطق الخاضعة للدعوة الإسلامية، وأفتى بجعل المناطق التي تمّ فتحها (العراق وسورية ومصر) مناطق محظورة عملياً، وأعلنها ملكية إسلامية، أي أنه صادرها وجعلها تحت إدارة الدولة من أجل مصلحة كل المسلمين [1].

يصف بعض المؤرخين الخليفة عمر بالرجل «**العنيف مع النساء**»، **فبدا كأنه الناطق الرسمي للمقاومة الذكورية ضد مشروع المساواة النبوي**. ترى المرنيسي أن عمراً كان أحد ممثلي ذلك التيار المكوَّن من الصحابة، الذين لم يروا في مشروع النبوة، إلاّ ذاك التغيير الذي يطاول الحياة العامة والحياة الروحية، أما الحياة الخاصة، فيجب أن تبقى محكومة بعادات الجاهلية، على نقيض المساواة بين الجنسين التي نادى بها القرآن الموحى للنبي العدناني. كان الرجال مهيأين ليعيشوا الإسلام كثورة علاقات في الحياة العامة، وقلب الطبقات السياسية والاقتصادية، ولكنهم ما كانوا يريدون أن

(1) فلوتن، فان: السيطرة العربية والتشيّع والمعتقدات المهدوية في ظل خلافة بني أمية، تعريب إبراهيم بيضون، دار الحداثة، بيروت، 1980، ص 75؛ انظر أيضاً:

Lewis, Bernard, The Arabs in History, London, Hutchinson and co, 1977.

يغير الإسلام، في العلاقات بين الجنسين، كانوا يشعرون بارتياحهم في تقاليد الجاهلية عندما كان الأمر يتعلق بالأسرة والعلاقات مع النساء وخصوصاً **المكيّون أمثال عمر**، الذين فوجئوا منذ وصولهم إلى المدينة بحرية تفكير النساء وحريتهن بالعمل. تتابع المرنيسي دراستها لموقف عمر من النساء من خلال حادثة وقعت بينه وبين امرأته: «صحت على امرأتي فراجعتني فأنكرتُ أن تراجعني فقالت ولما تنكر أن أراجعك فوالله إن أزواج النبي ليراجعنه وإن إحداهن لتهجره اليوم حتى الليل فأفزعتني فقلت خابت من فعلت منهن بعظيم». لم يكتف عمر بتعنيف زوجته، لكنه أسرع إلى ابنته حفصة، التي كانت إحدى زوجات النبي ليسألها: «أي حفصة أتغاضب إحداكن رسول الله اليوم حتى الليل، فقالت نعم، فقلت: خابت وخسرت، أفتأمن ألا يغضب الله لغضب رسوله فتهلكن؟ لا تستثري على رسول الله ولا تراجعيه في شيء ولا تهجريه واسأليني ما بدا لك، ولا يغرنك إن كانت جارتك هي أوضأ منك وأحب إلى رسول الله يريد عائشة» [1].

تأسست ردة فعل عمر بن الخطاب على هواجس فقدان السلطة الذكورية السائدة في مجتمع قبلي/ أبوي، وبما أن أمهات المؤمنين، مثّلن القدوة لكثير من المؤمنات، فقد حاولن التماهي مع علاقة محمد بنسائه، النبي النسوي المنتصر للمرأة، وعلى هذا يمكن فهم خوف عمر من أن تعّم هذه الظاهرة النسوية أرجاء الجماعة الإسلامية الأولى، بمؤمنيها ومؤمناتها.

إن البيئة المكية تختلف عن بيئة المدينة. سادت عادات في يثرب/ المدينة[2] قبل ظهور الإسلام واستمرت لفترة، وهي مستمدة من المجتمع الأمومي القادم من اليمن.

---

(1) المرنيسي، فاطمة: **الحريم السياسي**، م.س، ص ص، 181، 182.

(2) يختلف المجتمع القرشي من ناحية التقاليد الاجتماعية المتعلقة بالمرأة مع عادات وتقاليد جنوب الجزيرة (اليمن) وحتى مع المدينة التي هاجر إليها عدد من العائلات اليمنية وأثروا في عاداتها وتقاليدها. فاليمن عرفت حسب الباحثين عادات وتقاليد أمومية، ظلت مؤثرة لزمن طويل وهو ما بوّأ المرأة مكانة في العلاقات الاجتماعية أهم مما كانت عليه في مكة، ووفر لها حرية أكثر على المستوى الشخصي، وهو ما سيصطدم به مثلاً المهاجرون القرشيون إلى المدينة بعد البعث، وسيعبر عن ذلك عمر بن الخطاب خير تعبير بقوله: «وكنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذ هم قوم تغلبهم نساؤهم، فطفقت نساؤنا يأخذن من أدب نساء الأنصار. (انظر: صالح، سلوى بلحاح: دثريني يا خديجة، م.س، ص 34).

لم يكتف عمر كما تشير المرنيسي بالتحدث إلى حفصة، ودفع به الحماس للذهاب إلى نساء النبي، ليعظهن بالرقة تجاه الرسول. جال على نساء النبي الآخريات منبهاً إياهن بأن لا يرفعن أصواتهن أمامه أبداً، ومضى كل شيء بسلام إلى أن وصل إلى أم سلمة، فأثارتها حالته، وصرخت به: «ولكن لماذا تتدخل في الحياة الخاصة للنبي؟ لو أراد هو أن يقدم لنا نصائح من هذا النوع لكان فعل. وهو جدير بذلك فلأي إنسان آخر إن لم يكن للنبي يمكن أن نوجه طلباتنا؟ هل نتدخل بما يجري بينك وبين زوجاتك؟»[1].

تقارن المرنيسي بين النبي النسوي وعمر، «الفارق في الموقف، أمام خطر تمرد محتمل لنساء قريش، وعدم مبالاة النبي، واضطراب الثاني، عكس، الفوارق بين الشخصيتين، مروءتين متعارضتين تماماً في العلاقة الزوجية، وخصوصاً استعمال العنف ضد المرأة. لقد **فاجأ النبي جميع من يحيط به برِقّته مع نسائه لأن الكثيرين من الصحابة**، وعلى رأسهم عمر، لم يترددوا في صفعهن. وحول هذه المسألة من عنف مادي، سوف تصاغ مطالب النساء من جهة، ومقاومة الرجال الصلبة من جهة أخرى»[2].

تمضي المرنيسي في دراستها فتصل إلى السنوات الثماني الأخيرة من حياة الرسول. فتخلص إلى نتيجة مؤداها: «حسبما يبدو في مسألة النساء، كان يوجد في إسلام المدينة اتجاهان متمايزان تماماً: **اتجاه النبي** الذي لم ينصح بإستعمال العنف تجاه النساء، واتجاه آخر **معارض** ممثل بعمر. النبي مقت العنف تجاه النساء واستمر على هذا الموقف. فقال النبي لا تضربوا النساء وفعلاً امتنع الناس عن ذلك. ثم أتى عمر إلى النبي وقال له: «يا رسول الله لقد تمردت النساء ضد أزواجهن، فأجاز لهم النبي ضربهن» [3]، فنزلت الآية 34 من سورة النساء، بواسطة عمر { فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا }.

تأسيساً على ما تقدمت به المرنيسي هل يمكن الحديث عن تناقض بين الآية «35»

(1) فاطمة المرنيسي: الحريم السياسي، م.س، ص 182.
(2) م.ن، ص 183.
(3) م.ن، ص 198.

التي كرّست المساواة بين الجنسين من سورة الأحزاب وبين الآية 34 من سورة النساء؟ وكيف يمكن للوحي المقدس أن يجيز هذا التناقض؟ وهل قصد الرسول في كلمة «اضربوهن» الضرب بمعناه المادي؟ أم ثمة معنى آخر؟

التحول الذي أجراه الرسول في شأن نساء المؤمنين وزوجاته، لم يأتِ من تأثير عمر فيه فحسب، «وإباحة الضرب، جاءت بسبب أجواء القتال، أو ما كانت تتعرض له نساؤه من الإهانة والتحرّش والشك أو غير ذلك من أسباب أو ظروف عرضية. لكن ذلك لم يكن هو الأصل والمبدأ»[1]. وذلك لا ينفي الدور الخطر الذي مارسه عمر «هو الذي غيّر مسار النسوية المحمدية التي بدت له غير مفهومة، فأبدى قسوة صارخة على النساء حين أصبح خليفة، وحذا حذوه بعد ذلك العلماء والفقهاء»[2].

ثورة الرسول النسوي على المجتمع القبلي، لم تكمل دورتها، وما إن توفي محمد عام 632 م حتى بدأ التشرذم حول خلافته، الذي وصل إلى ذروته باغتيال عثمان، ووقوع الفتنة الكبرى، وانضمام عائشة إلى رهط المقاتلين ضد علي بن أبي طالب. لكن الأخطر من تداعيات الحرب، ومن الانشقاق المذهبي/ السياسي في الإسلام المبكر، الجهد الذي بذله فقهاء الإسلام في استنطاق النصوص التأسيسية بإسلوب ذكوري، تحديداً ما يتعلق بحقوق المرأة، ما يعكس ذهنية ملتبسة لم تنجح حتى اللحظة في القطع مع إرث البدوي.

ثالثاً: فقهاء امرأة الإسلام: متعة أم كائن إنساني؟

1 - فقه المرأة: التأويل الذكوري للمقدس

لم يُقِم القرآن تمييزاً أُنطولوجياً بين المرأة والرجل، وإن بدت حدود المساواة بين الجنسين أكثر ميلاً للرجال في بعض الآيات، هذا إذا استثنينا العوامل التاريخية المنتجة للنص المقدس وكيفية تعاطي القراءات الحديثة معه؛ وإذا عدنا إلى النصوص الإسلامية: السيرة النبوية، الحديث، المدونات الفقهية، بدا الحيز الذكوري/

(1) جدعان، فهمي: **خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص45.

(2) المرجع نفسه، ص 44.

البطريركي كثيفاً، ومزدوجاً في آن، تحديداً في ما يتعلق ببعض الأحاديث النبوية المتناقضة. إذ نلحظ تفاوتاً لا بد أنه يرتبط بالسياق التاريخي؛ مرة تبدو الأنثى في مركز الاهتمام المحمدي، «حُبِّب إليَّ النساء والطيب وجُعِلت قرة عيني في الصلاة» ومرة أخرى تتخذ وجهاً سلبياً مفارقاً للخطاب القرآني العام.

يحتوي الحديث النبوي على كَمٍّ هائل من الأحاديث النبوية المتعلقة بالنساء لا مجال لسردها كلها، ولكن نكتفي ببعض الأمثلة: «**لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُم امْرَأَة**»؛ وروي عن النبي أنه خاطب النساء قائلاً: «يا معشرَ النِّساءِ تصدَّقْن وأَكْثِرْن الاستغفارَ فإني رأيتُكنَّ أكثرَ أهلِ النار»؛ «اطَّلَعْتُ فِي الْجَنَّةِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْفُقَرَاءَ وَاطَّلَعْتُ فِي النَّارِ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا النِّسَاءَ "؛ " مَا تَرَكْتُ بَعْدِي فِتْنَةً أَضَرَّ عَلَى الرِّجَالِ مِنْ النِّسَاءِ "؛ " إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فلَمْ تَأْتِهِ فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا لَعَنَتْهَا الْمَلائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ»؛ «لا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَصُومَ وَزَوْجُهَا شَاهِدٌ إِلا بِإِذْنِهِ."؛ " مِنْ سَعَادَةِ ابْنِ آدَمَ ثَلاثَةٌ وَمِنْ شِقْوَةِ ابْنِ آدَمَ ثَلاثَةٌ مِنْ سَعَادَةِ ابْنِ آدَمَ الْمَرْأَةُ الصَّالِحَةُ وَالْمَسْكَنُ الصَّالِحُ وَالْمَرْكَبُ الصَّالِحُ وَمِنْ شِقْوَةِ ابْنِ آدَمَ الْمَرْأَةُ السُّوءُ وَالْمَسْكَنُ السُّوءُ وَالْمَرْكَبُ السُّوءُ".

بصرف النظر عن صحة الأحاديث المنسوبة إلى الرسول والتي يرتبط جزء منها في ظروفه الزمنية والتاريخية، أتت ولادة الحديث بعد وفاة النبي، وفي ظل انشقاق المسلمين على خلافته، التي آلت إلى صراع محموم على السلطة. تمكن **البخاري**، أحد أعمدة مدوني الأحاديث، من مقابلة 1080 شخصاً وجمع 6000000 حديث، كان العمل الذي قام به يقوم على التثبت، من صحة ما يتابعه من التدوين، وطبعاً أخضعها جميعها للتدقيق، وحذف جزءاً كبيراً منها، ولكن المفارقة المهمة التي تكشف عنها **فاطمة المرنيسي** تتجلى في اخضاع بعض ما نُسب لمحمد إلى رغبة السلطان السياسي والديني؛ ما يعني في تقديرنا أن الأحاديث المرتبطة بالنساء خضعت هي الأخرى إلى هذا السلطان الذكوري، الذي يستبعد المرأة عن دائرة الشؤون العامة، ولعل تجربة عائشة أم المؤمنين مع أبي هريرة تكشف عن القطبة الخفية لسياقات التدوين وكيفية إثباته.

وإذا عدنا إلى الآيات الخاصة بنساء الرسول والمؤمنات في القرآن، يمكن الخروج بفرضية أولية: النص القرآني ساوى بين الجنسين ضمن مساحات واسعة في النص

القرآني، وبدت صورة الأنثى نقية لا تخضع لسلطة التفريق إلاّ في بعض الإستثناءات الضيقة، غير أن القراءات التقليدية للنص كثفت النهج الذكوري فاستبعدت «النساء من المجالات الدينية والعامة»[1]، ما يتطلب إعادة وضع النص في سياقه التاريخي، أي «الكشف عن التاريخ الخفي وإعادة قراءة الأصول الدينية» التي تبرهن على أن «التفاوتات» (أشكال عدم المساواة) الشاخصة في الشريعة الإسلامية ليست مظاهر للإرادة الإلهية، وإنما هي تركيبات إنسانية، على حد تعبير الأكاديمية الإيرانية **زيبا مير حسيني**.

يرتبط الجزء الأكبر من النصوص القرآنية الخاصة بالنساء بـ «النهي والتحذير والحضّ والترغيب في الخطاب القرآني» وهذه الآيات تتوجه في الأغلب إلى الرجال من الأزواج، أو من الولاة، باعتبار معطيات الواقع التي تجعل من المرأة تحت الوصاية. لذا يلاحظ أسلوب النهي والأمر القاطع في الأحكام الأساسية التي تؤطر لرعاية المرأة وكفالة حقوقها[2].

بين النهي والأمر تكمن أزمة التفسير الذكوري، المكبل والمانع للمساواة التي أقرها القرآن، كنص مفتوح على التأويل. وبالعودة إلى جدلية النهي والأمر الخاصة بالنساء في القرآن، فإن القسم الأكبر منها يكرس المساواة بين الذكر والأنثى، ويكشف هذا الجدول الذي وضعته الباحثة المصرية **هند مصطفى** في دراستها «**الفضاء المعنوى للزوجية في البيان القرآني، المرأة والحضارة**» عن أن النهي وصيغة الأمر الواردة في بعض آيات النساء، جاء لمصلحة المساواة.

النهي	الأمر
لا تخرجوهن	متعوهن
لا تبغوا عليهن سبيلاً	آتوا النساء صدقاتهن
لا تضاروهن لتضيقوا عليهن	آتوهن أجورهن بالمعروف
لا تعضلوهن	عاشروهن بالمعروف

(1) جدعان فهمي: **خارج السرب**، م.س، ص 37.
(2) انظر: **النسوية الإسلامية، الجهاد من أجل العدالة**: مجموعة من الباحثات، مركز المسبار للدراسات، دبي، الكتاب السابع والسبعون، تشرين الثاني/ نوفمبر 2010.

لا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا	أمسكوهن بمعروف
لا تأخذوا منه شيئاً	سرحوهن بمعروف
لا تتخذوا آيات الله هزواً	أسكنوهن من حيث سكنتم
لا تميلوا كل الميل	أنفقوا عليهن

أزمة الفقه الذكوري تظهر في شكل كثيف في باب النكاح، الذي يمارس أشد أنواع التفريق بين الجنسين. فكيف أسست المذاهب الإسلامية لهذا التفريق؟ وما هي أبرز تجليات عدم المساواة في عقد النكاح وشروطه؟

2 - النكاحُ

في اللغة، النكاحُ، **هو الضم والجمع**: يُقال تناكحت الأشجار إذا تمايلت وانضمّ بعضها إلى بعض. يعرف مفهوم النكاح في **المذهب الحنفي** على أنه «عبارة عن ضم وجمع مخصوص **وهو الوطء**، لأن الزوجين حالة الوطء يجتمعان وينضم كل واحد إلى صاحبه حتى يصيرا كالشخص الواحد. وقد يستعمل في العقد مجازاً لما أنه يؤول إلى الضم، وإنما هو حقيقة في الوطء، فمتى أطلق النكاح في الشرع يراد به الوطء. في **المذهب المالكي** «النكاح حقيقة التداخل ويطلق في الشرع على العقد والوطء، وأكثر استعماله في العقد. أي أن النكاح في مفهوم الشارع على الصحيح عند المالكية عند إطلاقه يراد به العقد فهو حقيقة فيه، وإطلاقه على الوطء إطلاق مجازي بعكس مفهومه في اللغة». وفي **المذهب الشافعي** «النكاح حقيقة شرعية في العقد مجاز في الوطء كما جاز به القرآن والأخبار». أما في **المذهب الحنبلي** «النكاح في الشرع هو عقد التزويج، فعند إطلاق لفظه ينصرف إليه ما لم يصرف عنه دليل؛ فهو حقيقة في العقد مجاز في الوطء». ولا يختلف فقه الإمامية في تعريف مفهوم النكاح عن المذاهب السنية الأربعة.

تظهر معالم الذكورية/ الفقهية في **عقد النكاح** بشكل مباشر، فالمذهب الحنفي يعرفه بأنه «**عقد وضع لتملك المتعة بالأنثى قصداً، أي اختصاص الزوج بمنافع بضع زوجته وبسائر أعضائها استمتاعاً**» في حين أن **المالكية** تعتبر «النكاح عقد على مجد متعة التلذذ بآدمية غير موجب قيمتها ببينة قبله، غير عالم عاقده حرمتها، إذ حرمها

الكتاب على المشهور أو الاجماع على الآخر». وعرفت **الشافعية** النكاح «**بأنه عقد يتضمن إباحة وطء بلفظ إنكاح أو تزويج أو ترجمته**»، وعرف **الحنابلة** النكاح «بأنه عقد التزويج أي عقد يعتبر فيه لفظ إنكاح أو تزويج»[1]. وقد عرف بعض العلماء النكاح بأنه «**عقد موضوع لملك المتعة، أي حل استمتاع الرجل من المرأة**»[2]. وفي المذهب الشيعي الإمامي يشترط عقد الزواج النطق بأحد ألفاظ ثلاثة «زوجتك، وأنكحتك، ومتعتك، ولا ينعقد الدائم بلفظ «المتعة» عند أكثر علمائنا، وقال بعضهم ينعقد والأول أقوى»[3].

يعرف **شمس الدين السرخسي** المرأة المطلوبة للزواج بأنها «**محل والمحليّة مشتهاة**»، وابن قدامة نظر إلى النكاح على أنه «**استباحة الانتفاع بالجملة**» وهو «**معاوضة البضع بالمال**»؛ والبضع «موضع الغشيان، كما أنه مهر المرأة ومنه البضاعة». للنكاح في المذاهب الإسلامية أركانه وشروطه، لكن المستفاد من فقه الأنكحة جعل المرأة بضاعة، أو ملكاً، وهنا تتسع دائرة الألفاظ في انعقاد النكاح، «ويرى الحنفية أن «العقد ينعقد إذا أوجب بلفظ الهبة والصدقة والتمليك والجعل وبكل لفظ وضع لتمليك العين، لأن ملك العين سبب لتملك الانتفاع بها، فإذا قالت المرأة لرجل: وهبتك نفسي، وأجابها الرجل في مجلس العقد قائلاً: قبلت، انعقد الزواج بينهما، إذا قامت قرينة على أنها أرادت إنشاء عقد الزواج. والمالكية كالحنفية، يقولون بإنعقاد العقد بلفظ الهبة بشرط أن يذكر معه صداقاً ما دامت قرائن الأحوال تدل على أن القصد هو إنشاء النكاح. واختلف فقهاء الحنفية في انعقاد النكاح بقول المرأة للرجل **أجرت لك نفسي أو قول الرجل للمرأة استأجرتك**. الكرخي قال بإنعقاد النكاح بالإجارة، واستدل بآية رقم 50 من سورة الأحزاب {وآتوهن أجورهن}، **ولا أجر إلاّ بإجارة**، لكن عامة شيوخ علماء المذهب الحنفي يرون أن النكاح لا ينعقد بلفظ الإجارة. أما

---

(1) الحصري، أحمد: **النكاح والقضايا المتعلقة به**، دار ابن زيدون، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص ص 7- 9- 10.

(2) القونوي، قاسم: **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، تحقيق أحمد الكبيسي، دار الوفاء السعودية، الطبعة الأولى، 1986، ص145.

(3) الحلي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن: **المختصر النافع في فقه الإمامية**، مكتبة الأسد، طهران، 1387 هـ، ص 193.

الشافعية والحنابلة والشيعة الإمامية فقد منعوا انعقاد العقد بإيجاب بغير لفظي الإنكاح والتزويج»[1].

على الرغم من أن القرآن **لم يشترط الولاية في النكاح**، فإن غالبية الفقهاء في المذاهب الإسلامية «**حالوا دون تصرف المرأة في العقد على نفسها** فاعتبروا الوليّ، كهلاً كان أو صبياً، من شروط إتمام العقد سواء كانت المرأة شريفة أو وضيعة، كما أنهم ألحوا على أن يحافظ الوليّ، وهو ممثل السلطة الذكورية، على حقه في حماية المرأة الحسيبة، حتى بعد نقل الولاية إلى الزوج»[2]. ذهب فقهاء الحنفية إلى القول في ولاية تزويج الكبيرة العاقلة «ليس لأحد عليها ولاية بطريق الحتم. وإنما تثبت عليها الولاية بطريق الندب والاستحباب. حتى إن المرأة العاقلة إذا زوجت نفسها من كفء وبمهر المثل، فإنه يجوز وليس للأولياء حق الفسخ. وإذا زوجت المرأة نفسها من غير كفء، أو بمهر أقل من مهر مثلها، كان للأولياء حق الفسخ عند أبي حنيفة. ويشترط الأحناف في ثبوت ولاية القرابة شروط أربعة في الولي: العقل، البلوغ، الحرية، أن يكون أهلاً للإرث منه إذا فرض موته حينذاك. والملاحظ في **المذهب الحنفي أن الفسق لا يسلب الأهلية للولاية، فالفاسق يصح أن يكون ولياً يتولى تزويج موليه لأن له ولاية كاملة على نفسه**»[3].

يشترط المذهب المالكي وجود وليّ عن المرأة في عقد الزواج ويذهب فقهاء المذهب إلى حق الأب في جبر ابنته البكر التي **لم تتزوج بعد على النكاح ممن شاء بما شاء**، فله تزويجها لمن هو دونها قدراً وحالاً، **وبدون مهر المثل**، بغير إذنها وإن بلغت، ولو عانساً ما لم يضر بها. ولكن المالكية تجيز من باب تطييب الخاطر مشاورة الأب ابنته البكر البالغة، ليقع النكاح على الوجه المتفق عليه. المرأة عند الحنابلة لا تلي عقد الزواج، **حرة كانت أم أمة؛ النكاح لا يصح إلاّ بوليّ**، ولا تملك المرأة **تزويج** نفسها ولا غيرها، ولا يصح أن توكل غير وليها في تزويجها، فإن فعلت لا يصح النكاح، إلاّ إذا حكم بصحته حاكم، أو كان المتولي عقد النكاح حاكماً فلا يجوز نقضه.

(1) الحصري، أحمد: النكاح والقضايا المتعلقة به، م.ن.، 75- 78.

(2) قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص 579.

(3) الحصري، أحمد: **النكاح والقضايا المتعلقة به**، م.س، ص ص، 473، 481.

عند الشافعية «لا تزوج المرأة نفسها بإذن ولا غيرها بوكالة ولا تقبل نكاحاً لأحد، ويرى أئمة الشافعية أن مباشرة المرأة لعقد الزواج أمر لا يليق بمحاسن العادات، لقلة تجربتها ونقص اختبارها» وعلى هذا الأساس تعطي المدونة الشافعية[1] تحت مسمى «ولاية الاستبداد» للأب والجد الحق في تزويج البكر الصغيرة أو الكبيرة بغير إذنها، ويستحب إستئذانها[2].

«**لا ولاية في النكاح لغير الأب**، والجد للأب وإن علا، والوصي والمولى والحاكم، وولاية الأب والجد ثابتة على الصغيرة ولو ذهبت بكارتها بزنى أو غيره. والثيب تزوج نفسها، ولا ولاية عليها لأب ولا لغيره، أما البكر البالغة الرشيدة فأمرها بيدها، ولو كان أبوها حياً، لها الإنفراد في العقد دائماً كان أو منقطعاً» هذا ما تقوله الإمامية في شروط الولاية، في التزويج، ورغم أنها تجيز للبكر تزويج نفسها، لكنها تعتبر الولاية ركناً من أركان عقد الزواج حتى عند الأنثى البالغة/ العاقلة. والأكيد أن القسم الأكبر من المذاهب الإسلامية يشترط وجود الولي، فلا يحق للمرأة تولي عقد النكاح، لجملة من الأسباب، تحددها الأكاديمية التونسية آمال **قرامي** على النحو الآتي:

أولاً: صفة الحجب التي تعد مكوناً مهماً من مكوِّنات الأنوثة. «فالله صان الحرائر عن البروز وأحب سترهن» ولذا أقر الحنفية أن المرأة «**عاجزة عن مباشرة النكاح عجز ندب واستحباب لأنها تحتاج إلى الخروج إلى محافل الرجال والمرأة مخدرة مستورة، والخروج إلى محفل الرجال من النساء عيب في العادة**» لأنه يتنافى مع منظومة القيم التي يجب أن تتمسك بها المرأة.

ثانياً: صفة النقصان التي تشكل جوهر الأنوثة؛ فالمرأة ناقصة بنقصان الأنوثة فلا تملك مباشرة **عقد النكاح لنفسها** لأنها كالصغيرة والمجنونة وذلك لأن النكاح عقد عظيم خطره كبير ومقاصده شريفة، ولاظهار خطره تجعل مباشرته مفوضة إلى أولي الرأي الكامل من الرجال لأن النساء ناقصات العقل والدين.

(1) على الرغم من أن الولاية عند الشافعية ركن من أركان عقد النكاح لكن ثمة اتجاه يقول بأن الولي شرط لصحة نكاح الصغير والصغيرة ومن يلحق بهما من الكبار غير المكلفين وليس الولي شرطاً لصحة نكاح الحر والحرة العاقلين البالغين بل ينفذ نكاحهما بلا ولي.

(2) الحصري، أحمد: م.س، ص ص، 490- 492.

ثالثاً: الجهل بأمور الحياة، المرأة عاجزة بحسب العلماء عن حفظ نفسها وتحتاج إلى من يصون حقوقها ويرعى مصالحها.

رابعاً: الانسياق وراء العواطف وتغليب الهوى على العقل؛ فالمرأة مائلة بالطبع إلى الرجال أكثر من ميلها إلى تبذير الأموال، فاحتاط الشرع بأن جعلها محجورة في هذا المعنى على التأبيد، مع أن ما يلحقها من العار في إلقاء نفسها في غير موضع كفاءة يتطرق إلى أوليائها، ولكن يكفي في ذلك أن يكون للأولياء الفسخ او الحسبة. ولهذا السبب اشترطت الكفاءة في نكاح المرأة أكثر من الرجل لأنه عليها أن تصون نفسها من ذل الاستفراش[1].

عقد النكاح في الفقه الإسلامي، عقد ذكوري/ إستبدادي أوجبته الشروط الفقهية، وليس النص القرآني، إذْ لم نجد في القرآن أي آية تشترط وجود «الولي» لإضفاء الشرعية الدينية/ الإسلامية على العقد، لذا أصبحت المرأة بجسدها الخاص، جسداً عاماً، تمتلكه القبيلة، أو ما يمكن أن نسميه **الأب/ القبلي**. كلمة «**بضع**» الواردة في بعض المدونات الفقهية تأتي كما أشرنا من البضاعة، التي تفترض التملك، والتصرف بالملكية، وحتى الاستمتاع الجنسي يحصره فقهاء المذهب الحنفي بالذكر على اعتبار أن النكاح «عقد وضع لتملك المتعة بالأنثى قصداً، أي اختصاص الزوج بمنافع بضع زوجته وبسائر أعضائها استمتاعاً».

3 ـ الصداق والبضع

يُحيل تعريف عقد النكاح وشروطه على ركن أساسي من أركان الزواج وهو **الصداق**، «الذي أوجبه الشارع من المال أو المنفعة التي تقوم بالمال حقاً للمرأة على الرجل في عقد زواج صحيح أو دخول بشبهة، أو دخول مبنى على عقد فاسد» «ويستدل فقهاء الإسلام في مشروعية الصداق وحكمه على ما ورد في القرآن والسنّة، ومن بين الآيات التي تشير إلى الصداق {وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً} (سورة النساء- الآية 4) { فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلاَ مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ } (سورة النساء- الآية 25) { وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ

---

(1) قرامي، آمال: **الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص ص، 579- 580.

مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ } (سورة النساء - الآية 24) { وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ } (سورة النساء- الآية 19). أما في السنّة فقد روى ابن عباس أنه لما تزوج عليّ فاطمة قال له رسول الله أعطها شيئاً: قال ما عندي شيء، قال: فأين درعك الحطيمة»[1].

كان **المهر قبل الإسلام** عادة سائدة في العصر الجاهلي، وتمثل في إعطاء بعض الرجال مالاً للنساء اللائي يودّون أن يتزوجهن[2]، وجاء القرآن، ونهى الأولياء أو الأزواج عن عضل الزوجات بغرض افتكاك مهورهن { **وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ** } (سورة النساء- الآية 19). ويشير القرآن إلى وجود مال يدفعه الزوج إلى زوجته، ولكنه **لا يسمه بالمهر بل الصداق** {وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا} (سورة النساء - الآية 4). خلصت الباحثة التونسية ألفة يوسف في تفسيرها للآية الرابعة من سورة النساء إلى أن الآية لا تأمر بإيتاء الصداق أو الأجر، والنِحلة في هذه الآية، في المحل الإعرابي للتميز أي أنها في محل بيان النوع، نوع الإيتاء، وليست في تقرير مبدأ الإيتاء ذاته[3]. وقد استند بعض المفسرين إلى آية ثانية ليبينوا أن **المهر** شرط لازم من شروط الزواج وركن أساسي من أركانه وهذا الاستنتاج أقرته الآية 24 من سورة النساء { وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا}. وعليه إذا لم يوجب القرآن بشكل قاطع الصداق وجعله اختيارياً وليس إجبارياً، فهل يمكن القول **إن المهر عوض عن فرْج المرأة** كما تساءلت ألفة يوسف؟

لقد عدّ **جُلّ المفسرين عقد الزواج شبيهاً بعقد البيوع**، بل لعله عند البعض من **عقود البيوع**، لا تختلف عنها في شيء، بإعتبار وجود البضاعة المبيعة، وهي المرأة، **أو بصفة**

---

(1) انظر: سنن أبي داوود، الجزء الثاني، د.ت، ص 596.

(2) علي، جواد: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جامعة بغداد، الطبعة الثانية، 1993، الجزء الخامس، 532.

(3) يوسف، ألفة: **حيرة مسلمة، في الميراث والزواج والمثلية الجنسية**، دار سحر للنشر، تونس، الطبعة الثالثة، 2008، ص ص، 63- 64.

أدق **بضع المرأة** من جهة وجود المشتري أو المبتاع من جهة أخرى وهو الزوج، ووجود العوض المالي الذي يحوّل البضاعة إلى ملك للمشتري. وفي هذا يقول **مالك**: «**النكاح أشبه شيء بالبيوع**» وإذا كان المبيع في عقد الزواج **هو فرْج المرأة، فإن الرجل يشتريه لا بما يفرضه الزواج من ضرورة إنفاق الزوج على زوجته**، ولكن بما يدفعه لها من صداق وفي ذلك يقول **ابن عربي**: «الله تبارك وتعالى لمّا حرّم استباحة هذا العضو وهو البضع إلاّ ببدل وجب أن يتقرر **ذلك** البدل بياناً لخطره وتحقيقاً لشرفه». ويؤكد **الرازي** «أنه تعالى إنما أضاف إيتاء المهور إليهن **لأنه ثمن بضعهن**» ويكرر في جملة تقريرية «**المهر أجر البضع**». وتتابع **يوسف** تحليلها وتقول: إذا نظرنا في القرآن فإننا، نجده يخلو مما يدل على أن المهر الممكن هو **ثمن** لبضع المرأة، والأدلة على ذلك كثيرة، من بينها، ما أقرته الآية 237 من سورة البقرة { وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ } فالمهر متصل بفريضة ممكنة أو غير ممكنة بين أطراف الزواج، فإن حصل ذلك الاتفاق فلا بد من دفع المهر أو جزء منه، وإذا افترضنا **أن المهر ثمن لبضع المرأة** أصبح من غير المنطقي أن يجبر القرآن الزوج على دفع نصيب من المال للزوجة في حين أن الزوجين لم يتماسّا، ولم يحصل الزوج على بضاعته. وتؤكد يوسف في قراءتها لكلام الرازي، بإعتباره اسقاطاً لتصورات تاريخية، ومخيال اجتماعي أُسقط على النص القرآني يرباً بالمرأة عن أن يعد بضعها سلعة تباع وتشترى. ولأن المسألة تاريخية، فإن **ابن عاشور** المنتمي إلى زمن آخر، والمحكوم بمخيال إجتماعي مختلف، يقول: «ليس الصداق[1] عوضاً عن منافع

(1) أفتت المدونة الفقهية بصداق المفوضة؛ والمفوضة هي التي لم يسم لها صداق. وقد اتفق الفقهاء على أنها تستحق مهر المثل بالدخول بها، كما اتفقوا على ألا مهر لها إذا فورقت قبل الدخول بطلاق أو فسخ، وليس لها إلاّ المتعة إن وقعت الفرقة بغير سبب منها. وذلك بتفسير الآية 236 من سورة البقرة {لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ }؛ فإن وقعت الفرقة بالموت فللفقهاء في استحقاقها لمهر المثل قولان: الأول، لا حق لها في مهر المثل ولا شيء لها سوى الميراث، وبهذا قال الإمام مالك والشافعي في أحد قوليه؛ والثاني، يتقرر لها جميع مهر المثل، وبهذا قال الحنفية والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق وابن حزم. (انظر: عثمان، أحمد: **آثار عقد الزواج في الشريعة الإسلامية**، لجنة البحوث والتأليف والترجمة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1981، ص 148).

المرأة عند التحقيق، فإن النكاح عقد بين الرجل والمرأة قصد منه المعاشرة وتبادل الحقوق بين الزوجين وذلك أغلى من أن يكون لها عوض مالي، ولو جعل لكان عوضها جزيلاً ومتجدداً بتجدد المنافع وامتداد أزمانها شأن الأعواض كلها، ولكن الله جعلها هدية واجبة على الأزواج وإكراماً لزوجاتهم»[1].

مثّل استحقاق الزوجة للنفقة موضوع خلاف بين الفقهاء، فاعتبر أغلبهم **أن النفقة مشروطة بمدى طاعة الزوجة للزوج في الفراش وعلى امتثالها لأوامره**، ولذلك فإنها تجب للزوجة، حتى وإن كانت ميسورة لأنها **لا تتبع الحاجة وإنما هي شبه عوض؛ فإذا سلمت بضعها واستمتع به وجب عليه أن ينفق. أما الناشز فإن نفقتها تسقط لأن الزوج لم ينتفع بها** «لا تجب عليه النفقة فإنه إذا لم يكن حق في بدنها لعدم تمكنه فلا نفقة لها إذ النفقة تتبع الانتفاع. ولا يختلف أمر الصغيرة عن الناشز، إذ تسقط نفقتها ما دامت لا ينتفع بها ولا يجامع مثلها. وخالفت فئة من الفقهاء هذا الرأي فاعتبرت أن الزوج إذا انتفع بخدمة الصغيرة وسلمت له نفسها ليستمتع بضرب من الاستمتاع لا الوطء التام جاز له القبول مع الانفاق أو الردّ، والأمر بالمثل بالنسبة للمريضة، فإن كانت تؤنسه وينتفع بها في غير الجماع إن شاء أمسكها ولها النفقة، وإن شاء ردّها ولا نفقة لها»[2].

ماذا عن شروط الطاعة في الفراش والتحصين ووجوب طاعة الزوجة لزوجها وتأديبها؟ وما هي أبرز النتائج التي يمكن استنتاجها من بعض نماذج المنظومة الفقهية في ما يتعلق بآداب النكاح؟

4 ـ التأديب والتحصين

استند الفقهاء إلى أحاديث منسوبة للرسول لتأديب الأنثى وإمتلاكها؛ فالمرأة عندهم حرث، ولا بد من تطويعها لرغبات الذكر، ومن بين ما نسب إلى الرسول نسلط الضوء على جملة من الأحاديث منها: «إذا صلّت المرأة خمسَها وصامت شهرها، وحفظت فرْجها، وأطاعت زوجها دخلت الجنة»؛ «ما رواه **البغوي عن حسين بن محصن الأنصاري** أن عمته أتت النبي فقال لها: أذات زوج أنت؟ قالت: نعم. قال: أنظري أين

---

(1) يوسف، ألفة: **حيرة مسلمة**، م.س، ص ص 73- 76.

(2) قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص 584.

أنت منه؟ فإنما هو جنتك أو نارك»؛ «لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد، لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من حقه عليها»؛ «ما رواه ابن حزم بإسناده عن أبي هريرة عن النبي أنه سئل عن خير النساء؟ فقال: «التي تطيع زوجها إذا أمر وتسره إذا نظر وتحفظه في نفسها وماله»؛ «ثلاث لا تقبل لهم الصلاة، ولا تصعد لهم الحسنة، العبد الآبق حتى يرجع، والمرأة الساخط عليها زوجها حتى يرضى، والسكران حتى يصحو»؛ «لا تهجر امرأة فراش زوجها إلاّ لعنتها ملائكة الله عز وجل»؛ « وعن قيس بن طلق عن أبيه قال: سأل رسول الله رجلاً فقال: للرجل متى تكون الحاجة إلى امرأته؟ فقال: ليس لها أن تمنعه وإن كانت على رأس تنور»؛ «وعن أبي عبد الله الشامي عن تميم الداري عن النبي قال: حق الزوج على زوجته أن تطيع أمره، وأن تبر قسمه، ولا تهجر فراشه، ولا تخرج إلاّ بإذنه ولا تدخل عليه من يكره»؛ «وعن ابن عباس عن النبي قال: نساؤكم من أهل الجنة، الودود، الولود، التي إذا أذت أو أُوذيت، أتت زوجها حتى تضع يدها في كفه فتقول: لا أذوق غمضاً حتى ترضى».

ساعدت الأحاديث الواردة أعلاه المنظومة الفقهية على رفد الفقه الذكوري، إنطلاقاً من مركزية الرجل، وعلى هذا وضعت أدبيات **التحصين وحسن التبعّل والطاعة** في الفراش والتأديب والزينة. اتخذ التحصين دلالات مختلفة، مثل الاستمتاع بجسد المرأة وعدم الإكثار من مواقعتها لحكمة من وراء ذلك «لا تضاجعها كل ليلة مهما كنت مولعاً بها وضاجعها بين حين وآخر لتتخيل أن كل شخص هكذا، حتى إذا ما كان لك عذر وقتاً ما أو اتفق لك سفر تصبر هذه المرأة من أجلك». الزوج/ الذكر مكلف شرعياً وفق المنظومة الفقهية بتأديب المرأة وصون فرجها وتطبيق أحكام الطهارة، «فهو المكلف بتأديبها بآداب الشريعة والقيام بأمرها كله، وقد جعل الله له تأديبها إن امتنعت بالعظة والهجران والضرب» هذا ما دعا إليه الإمام الغزالي. الزوج وفق هذه المعايير ملزم بمراقبة مراعاة زوجته لأحكام الطهر، فإذا وجد تهاوناً أجبرها على الغسل من الجنابة والحيض والنفاس، لأن هذه الحالات تعوق الاستمتاع «الذي هو حق له فملك إجبارها على إزالة ما يمنع حقه. فيطلب منها تقليم الأظافر وإزالة شعر العانة إذا خرج عن العادة، ويمنعها من أكل ما له رائحة كريهة كالبصل والثوم والكراث، لأنه يمنع القبلة وكمال الاستمتاع، كما من حقه أيضاً أن يمنعها من السكر، حتى **وإن كانت** ذمية

لأنه يمنع الاستمتاع بها فإنه يزيل عقلها ويجعلها كالزقّ المنفوخ ولا يأمن أن تجني عليه». واتسم موقف بعض الفقهاء بشيء من التسامح فقالوا لا يمنعها من الشراب لأنها تعتقد إباحته في دينها بيد أن «له إجبارها على غسل فمها منه ومن سائر النجاسات ليتمكن من الاستمتاع بفيها»(1).

فرض الخطاب الفقهي/ الذكوري على المرأة الالتزام بآداب الجماع دون الإفصاح عن رغباتها. وعلى قاعدة تلبية الشبق الذكوري، من واجب المرأة أن تكون في حركتها الجنسية أقل من حركة الرجل «وأفضل من سائر الحركات الحركة التي تخفى عن الحس وتشبه السكون، وهو أن تسكن المرأة على شريطة أن يكون كل عضو منها إذا استدعاه الرجل بأدنى إيماء، أسرع إليه إجابة، ولتنفعل له، كالريشة في سرعة لمح البصر، حتى إنه لو حرّك أثقل أعضائها، لتحرّك كالريشة خفة»(2). تعظيم شهوة الذكر الجنسية يعني وفق المدونة الفقهية استبعاد الأنثى من حقل المتعة، ويفترض أن تكون دائماً على إستعداد لإرضاء شبقية زوجها؛ وينبغي عليها «أن تعرف أنها كالمملوك للزوج فلا تتصرف في نفسها ولا في ماله إلاّ بإذنه، وتقدم حقه على حق نفسها، وحقوق أقاربها، وتكون مستعدة لتمتعه بها بجميع أنواع النظافة، ولا تفتخر عليه بجمالها، ولا تعيبه بقبح إن كان فيه»(3).

يقتضي العنف الجنسي/ الذكوري الممارس في الفراش إلى جانب تقليص ذات الأنثى على مستوى التعبير الجنسي/ العاطفي، اللجوء إلى التأديب بالضرب، ولقد اعتمد الفقهاء على ما ورد في سورة النساء (الآية 34) {وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ

(1) انظر: قرامي، آمال: **الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص ص 598- 599؛ انظر أيضاً نقلاً عن قرامي: الونشريسي، أحمد بن يحيى: **المعيار المعرب والجامع المغرب**، وزارة الأوقاف الإسلامية، الرباط، 1981؛ الغزالي: **إحياء علوم الدين**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998؛ السرخسي، شمس الدين: **المبسوط**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993؛ ابن قدامة: **المغني**، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983؛ ابن قيم الجوزية: **أحكام أهل الذمة**، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.

(2) السموأل المغربي، أبو نصر مؤيد الدين: **نزهة الأصحاب في معاشرة الأحباب**، م.س، ص 115.

(3) الجوزي، حافظ عبد الرحمن بن علي: **أحكام النساء**، تحقيق ودراسة وتعليق، علي بن محمد يوسف المحمدي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأول، 1981، ص 312.

اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا } كما استندوا إلى أحاديث منسوبة إلى الرسول مثل: «رحم الله عبداً علّق في بيته سوطاً يؤدب به أهله» و«لا يُسأل الرجل فيمَ ضرب زوجته».

ضرب النساء لم يختلف حوله الفقهاء المتقدّمين، وقد أباحوه بشكل مباشر، **لكنهم اختلفوا في تحديد درجاته وأدواته**، «وإذا نشزت المرأة على الرجل أو خالفته في ما هو حق له، فلتؤدب بإذن الله عز وجل، وهو أن يعظها فإن أصرت على الخلاف هجرها في المضجع، فإن أصرت، ضربها ضرباً غير مبرح، سوطاً أو سوطين، أو يزيد عدداً قليلاً»[1].

المرأة الصالحة عند شيخ الإسلام **ابن تيمية** (1263-1328) لا بد من تأديبها في حال نشوزها ومن انصياعها لرغبات الزوج الجنسية، أي **طاعته في الفراش** وإذا لم تلبِّ حاجته فليس أمامها سوى الضرب «**المرأة هي التي تكون قانتة أي مداومة على طاعة زوجها فمتى امتنعت عن إجابته إلى الفراش كانت عاصية ناشزة، وكان ذلك يبيح له ضربها**». ويستند ابن تيمية في فتوى ضرب النساء إلى الآية 34 من سورة النساء «وَاضْرِبُوهُنَّ» ويروي حديثاً عن الرسول، إن النساء قلن له: إن الرجال يجاهدون ويتصدقون ويفعلون ونحن لا نفعل ذلك، فقال: حُسْن تبعّل إحداكن يعدل ذلك. يفسر ابن تيمية الحديث بقوله: **إن المرأة إذا أحسنت معاشرة بعلها كان ذلك موجباً لرضا الله وإكرامه لها** من غير **أن تعمل ما يختص بالرجال**»[2]. لم يكن التأديب بالضرب خارجاً عن عادات الجاهليين وكان شائعاً في مكة أكثر من المدينة، وغالباً نظرت المدونة الفقهية إلى الضعفاء ومن بينهم النساء والأطفال كما خلصت **آمال القرامي** نظرة دونية، حتى **الطلاق الرجعي** يمثل مظهراً من مظاهر التأديب/ العنفي المعنوي إذا جاز التعبير، «فإذا ذاقت مرارة الطلاق فالظاهر أنها تتأدب وتتوب وتعود إلى الموافقة والصلاح»[3].

تكشف المنظومة الفقهية عن دلالات اجتماعية ودينية يمكن تحديدها على النحو الآتي:

---

(1) المصدر نفسه، ص 330.

(2) ابن تيمية: **فتاوى النساء**، إعداد وتحقيق وتقديم، إبراهيم محمد الجمل، مكتبة القرآن، القاهرة، د.ت، ص ص 232- 233.

(3) قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص 613.

أولاً: تفاقم الخطاب الفقهي الذكوري في موازاة إقصاء المرأة عن المجال العام وحصر حياتها في تلبية حاجات الذكر الجنسية على قاعدة الطاعة والتملك.

ثانياً: مأسسة الجنسانية الإسلامية على المستويين الفقهي والمجتمعي على قاعدة المركزية القضيبية.

ثالثاً: تأثر الفقه الإسلامي التقليدي في الأساطير الدينية، ومن ضمنها ما ورد في التوارة تحديداً قصة الخلق[1]، والتي دخلت إلى الإسلام من باب ما يسمى في علم التفسير بـ «الاسرائيليات». لقد نظر هذا الفقه الكاره للنساء إلى المرأة من موقع الدونية، ودشن عدته الفقهية في أبواب النكاح والطلاق والنشوز، إنطلاقاً من مركزية الذكر، فأصبحت الأنثى/ المسلمة مهمشة ومستبعدة وأداة طيعة في يد ما يمكن أن نَطلق عليه «**الفقه الذكوري القضيبي**».

رابعاً: حجز المرأة في البيت وحصر دورها في الزواج والانجاب يؤشران على خوف المنظومة الفقهية التقليدية من تنامي الدور النسائي وفاعليته.

خامساً: حجب الفقهاء للمرأة بسبب فتنتها، ارتبط في أزمة الشراكة بين الرجل والمرأة، ورهاب الفتنة من الأنثوي لا يقتصر على العرب (في الجاهلية والإسلام) وإنما له حضوره لدى الحضارات القديمة والديانات التوحيدية الأخرى.

سادساً: ارتبطت المنظومة الفقهية ببناء الدولة الإسلامية عبر الفتح، **وكلما توطدت دعائم هذه الدولة تراكم الخطاب الفقهي الذكوري**. وإذا افترضنا أن الإسلام واصل فتوحاته قبل نضوج تجربته الثقافية في الجزيرة، ما أدى إلى توطيد بنية المؤسسة الدينية، يمكن القول إن احتكاك المسلمين ومن بينهم الفقهاء مع بقية الشعوب

---

(1) يطلق فرويد مصطلح «تخييل استمنائي» في تأويله لخلق حواء من ضلع آدم أي قصة الخلق التوراتية. يشار إلى أن بعض الأساطير النشوئية الكونية المصرية تحدثت عن أن الكون نشأ عندهم من إستمناء آتوم وأن أتوم خلق نفسه بنفسه على قمة التل الأزلي، ومن ثم فهو خالق العالم، ثم قام بخلق «شو الهواء وتفنوت الرطوبة» من طريق البصق أو المني، ويوصف بأنه خنثى (ويعتقد أن هذا أحد أسباب وصفه بالكمال). كان «آتوم» ملك الأرباب، والمظهر الأول لرب الشمس فى «هليوبوليس» (عين شمس). (انظر: الأخضر، العفيف: اصلاح الإسلام بدراسته وتدريسه بعلوم الأديان، 8 كانون الثاني/ يناير، 2013، موقع الأوان؛ انظر أيضاً: موقع تاريخ وآثار وحضارة مصر القديمة، مادة آتوم).

ساعدهم على توسيع دائرة مراقبة الجسد الأنثوي من جهة وبناء مدَّونة جنسية تتقاطع مع البيئات الجديدة المكتشفة من جهة أخرى.

سابعاً: تحول جسد المرأة في الإسلام إلى ملكية للزوج الناطق باسم القبيلة، وما أتت به المؤسسة الفقهية في أبواب النكاح وغيره يبرهن على التضاد بين البداوة والتمدين، فالذكر مركز القبيلة والفقه الذكوري يشكل إمتداداً لذاك الإسلام البدوي المناهض للإسلام المدني.

الإسلام الصحراوي ومختارات أيروسية وصوفية

شكل جسد «امرأة الإسلام الفقهي» أنموذجاً **دالاً على أزمة الفقه الذكوري مع ذاته ومع النساء**، إذ إن الفقهاء لم يؤسسوا للشراكة بين الذكر والأنثى، وعملوا على حجب الخطاب القرآني الذي كرس المساواة بين الجنسين.

لقد خرجت فتاوى أدت إلى عزل النساء المسلمات، **فخضعت الذات الأنثوية** إلى عنف الذكورة من باب المحلَّل والمحرَّم الديني، أي من باب الفتوى الدينية. ليس من السهل أن نكشف عن فتاوى الحريم والتحريم في المتخيل القبلي/ الذكوري، فالمدوّنات التقليدية التي انشغلت في فتاوى النكاح والطهارة كثيرة ومتعددة المشارب الثقافية، ولهذا اخترنا أنموذجاً يعبر عن الفقه الذكوري: فتاوى شيخ الإسلام **ابن تيمية**.

1 - ابن تيمية الإسلام البدوي

طاولت مجموع فتاوى **الإمام الحنبلي أحمد بن تيمية (1328-1262) حول المرأة** أركان النكاح وشروطه، والمحرَّمات من النكاح وعيوبه، والصداق والعشرة، والنشوز، والخلع، والحيض وقضايا أخرى.

لغوياً، الإفتاء مصدر الفعل (أفتى) والفتيا مأخوذة من فتى وفتو، وهي بمعنى (الإبانة)، يُقال: أفتاه في الأمر إذا أبانه له. وأصل الفتوى من الفتى وهو الشاب القوي الحدث فكأنه - أي المفتي- يقوي ما أبهم ببيانه وقوته العلمية.

إصطلاحياً، عرفت الفتوى والإفتاء بتعريفات عدة وتجتمع معظمها على تعريف واحد تقريباً؛ وهو أنها: الإخبار عن حكم الشرع لا على وجه الإلزام. وهذا القيد (لا على وجه الإلزام) للتفريق بين الفتوى والقضاء، أو بين المفتي والقاضي، فالمفتي يبين

الحق للسائل ولا يلزمه، أما حكم القاضي فهو ملزم واجب التنفيذ. وقد ذكر العلماء فروقاً أخرى بين الإفتاء والقضاء من أهمها: من حيث عموم الأثر: أن الفتوى أعظم أثراً وأعم تعلقاً من القضاء، حيث إن فتوى المفتي إذا صدرت تعد تشريعاً عاماً. من حيث الاختصاص: فالقضاء خاص بالمعاملات، أما الفتوى فهي داخلة في أحكام الشرع كلها. ما ذكره الإمام القرافي من أن القضاء يعتمد الحجاج، والفتيا تعتمد الأدلة[1].

هل يجوز أو لا يجوز؟ وفقاً لهذه المعادلة أفتى **ابن تيمية** في مسائل النكاح والحيض والجماع وغيرها، وبما أن للجسد طقوسه في الإسلام[2] وتمثلاته الدينية والإجتماعية، احتلت المرأة موقع الصدارة في الفتاوى التيمية، فبدت مكبلة بشروط ذكورية الفتوى، أي تلك المرأة التي تصورها شيخنا الجليل.

في الحيض قال شيخ الإسلام: «وطء الحائض[3] لا يجوز باتفاق الأئمة، كما حرَّم الله ذلك ورسوله، فإن وطئها وكانت حائضاً ففي الكفارة عليه نزاع مشهور، وفي غسلها من الجنابة دون الحيض نزاع بين العلماء، ووطء النفساء كوطء الحائض حرام باتفاق الأئمة. لكن له أن يستمتع من الحائض والنفساء بما فوق الإزار، **وسواء استمتع**

---

(1) موقع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، مجلة البحوث الإسلامية، على الرابط الآتي:
h://www.alifta.net/fatawa/details.aspx?view

(2) نحيل على كتاب: بو شرارة، تراكي زناد: **أمكنة الجسد في الإسلام**، ترجمة زينة نجار كفروني، تقديم جاك بيرك، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الأولى، 1996.

(3) الحيض يمنع المرأة من الصلاة وليس عليها قضاء بإستثناء بعض الخوارج الذين يوجبون القضاء. في حين أنه يمنع من الصوم والطواف والجماع في الفرج. والأهم هو وطء الحائض وما يستباح منها. فهو جائز عن أبي حنيفة ومالك والشافعي فيما فوق الإزار. وجائز في كل شيء إلا في موضع الدم عند سفيان وداود. وجائز إذا طالت الحيضة عند أحمد، ولا يجوز عند جمهور من العلماء وهو الشائع في العرف وطء الحائض بعد الطهور وقبل الإغتسال جائز عند أبي حنيفة ولا يجوز عند مالك والشافعي. **ويجوز في الفرج فقط عند الإمام الأوزاعي**. ومن أتى امرأته وهي حائض يستغفر الله عند مالك والشافعي وأبي حنيفة أو يتصدق بدينار ونصف عند أحمد. ويروى أن الرسول كان يباشر الحائض بعد شد الإزار عليها وقوله: «اصنعوا كل شيء بالحائض إلاّ النكاح» وقوله لعائشة «اكشفي عن فخذك» للنوم عليها وهي حائض، وقوله أيضاً «إن لست في يدك» وأيضاً «إن المؤمن لا يُنجس». (انظر: حنفي، حسن: **فقه النساء: صورة المرأة في الفقه القديم**، ضمن كتاب النساء في الخطاب العربي المعاصر، منشورات تجمع الباحثات اللبنانيات، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص ص، 122- 123).

منها **بفمه أو بيده أو برجله**، فلو وطئها في بطنها واستمنى جاز، ولو استمتع بفخذيها ففي جوازه نزاع بين العلماء»[1]. لا يجيز ابن تيمية **جماع الحائض** ولكنه يخرج بفتوى تجيز **وطء الذكر للحائض حتى «برجله»**، وعلى هذا لم ينظر شيخ الإسلام إلى جسد المرأة إلاّ من موقع متعة الرجل. وبصرف النظر عن شروط النظافة في العملية الجنسية، يكتسب **«دم الحائض»** رمزيته من عادات وتقاليد سادت عند اليهود واليونان وبعض الكنائس المسيحية[2] وشعوب أخرى، فهو يشير إلى الدنس من جهة وإلى الأصالة والشرف الرفيع من جهة أخرى.

لا يتمم النكاح عند ابن تيمية شروطه إلاّ بلفظ **«الإنكاح»** و**«التزويج»** ولا يحق للمرأة الزواج إلاّ بوجود وليّ، وحين سُئل ابن تيمية عن إجبار الأب لابنته البكر البالغ على النكاح قال: «وأما إجبار الأب لابنته البكر البالغ على النكاح، ففيه قولان مشهوران: أحدهما أن يجبر البكر البالغ كما هو مذهب مالك والشافعي؛ والثاني، لا يجبرها كمذهب أبي حنيفة وغيره، وهذا القول هو الصواب، والناس متنازعون في مناط الإجبار هل هو البكارة أو الصغر أو كل منهما. والصحيح أن مناط الإجبار هو الصغر، وأن البكر البالغ لا يجبرها أحد على النكاح، فإنه قد ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا تنكح البكر حتى تستأذن ولا الثيب حتى تستأمر»[3]. ولكن ابن تيمية يستدرك في مكان آخر أنه ليس من حق المرأة التي انقضت عدتها وتزوجت بغير اذن وليها عقد الزواج «وإذا لم يكن **أخوها عاضلاً** [4] لها، وكان

---

(1) بن تيمية، أحمد: **مجموع الفتاوى**، تحقيق، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، د.ت، المجلد الواحد والعشرون، ص 624.

(2) بعض الكنائس المسيحية حرّم على المرأة الحائض دخول الكنيسة ومنع عنها المناولة لأنها في وضع نجس. والحائض في اليهودية نجسة وكل من لمس أو لامسته امرأة في طمثها يتنجس. (انظر: الخوري، فؤاد اسحق: **إيديولوجيا الجسد، رموزية الطهارة والنجاسة**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 57).

(3) بن تيمية، أحمد: **مجموع الفتاوى**، المجلد الثاني والثلاثون، ص ص، 15- 22.

(4) يطلق الفقهاء على **العضل** بأنه منع المرأة من الزواج بكفء ترضاه إذا طلبت ذلك، ورغب كل واحد منهما في صاحبه، سواء ذلك بمهر مثلها أو دونه في كل زمان ومكان. وقال ابن قدامه إن **العضل** هو منع المرأة من التزويج بكفئها إذا طلبت ذلك، ورغب كل واحد منهما في صاحبه؛ وبهذا التعريف قال بقية فقهاء المذاهب الفقهية

أهلاً للولاية لم يصح نكاحها بغير اذنه». وحتى الولي الفاسق ينوب عن المرأة في عقد النكاح «**والنكاح بولاية الفاسق يصح عند جماهير الأئمة**»[1].

يدل **النشوز** في النكاح على سطوة الفقه الذكوري؛ ولا ينطبق النشوز وفق المدونة الفقهية إلاّ على المرأة، ويُعرف بأنه «**إستعلاء الزوجة على الزوج وإعراضها عنه وبغضها له وترفّعها عن مطاوعته وتقصيرها في حقه وعصيانها أوامره** ومخالفة ارادته كأن تنظر إلى ما لا ينبغي النظر إليه أو تخرج دون استئذان»، **بيد أن الاستخفاف بحق الزوج في المتعة شكل أخطر أنواع النشوز في نظر الفقهاء**[2]. النشوز عند ابن تيمية «**هو أن تنشز المرأة عن زوجها فتنفر عنه، بحيث لا تطيعه إذا دعاها إلى الفراش، أو تخرج من منزله بغير إذنه**، ونحو ذلك مما فيه من إمتناع عمّا يجب عليه الطاعة». وعلى هذا فإن شيخ الإسلام لم يسأل نفسه عن الأسباب التي تدفع بالمرأة إلى عدم تلبية رغبات الزوج الجنسية، وهنا نجده يسقط نفقة المرأة في حال نشوزها «**تسقط نفقتها وكسوتها إذا لم تمكنه من نفسها**، وله أن يضربها إذا أصرت على النشوز، ولا يحل لها أن تمنع ذلك إذا طالبها به، بل هي عاصية لله ورسوله، وفي الصحيح: إذا طلب الرجل المرأة إلى فراشه فأبت عليه كان الذي في السماء ساخطاً عليها حتى تصلح». وإذا أجرينا مقاربة أولية لفتوى ابن تيمية حول النشوز، لوجدنا أن السلطة الذكورية/ الدينية لا ترى العالم الأنثوي إلاّ من خلال الاشباع الجنسي، وعندما يفتقد الذكر لسلطته، أو يُصد من قبل زوجته، تصاب أناه بصدمة، تخدش قدس الأقداس.

تسيطر على الفتاوى التيمية اللغة العنفية، فنجد كلمات مثل: **الضرب، التمكين، الطاعة، الإذن، النشوز، الولي، الفاسق، الخلع**[3]**، الطلاق الرجعي، الإيلاء**[4]؛ وما نجده

(1) بن تيمية، أحمد: **مجموع الفتاوى**، المجلد الثاني والثلاثون، ص 101.

(2) انظر: قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص 689؛ وانظر أيضاً نقلاً عن قرامي، ما قاله ابن كثير في كتابه التفسير، وما قاله الطبري، في **جامع البيان**.

(3) يُفسر ابن تيمية، الخلع بأن تكون المرأة كارهة لزوج تريد فراقه فتعطيه الصداق أو بعضه فداء نفسه، كما يُفتدى الأسير، وأما إذا كان كل منهما مريداً لصاحبه فهذا الخلع محدثاً في الإسلام. وإذا كانت المرأة مبغضة له، مختارة لفراقه فإنها تفتدي نفسها منه، فترد اليه ما أخذته من الصداق، وتُبرّيه مما في ذمته، ويخلعها، كما في الكتاب والسنة واتفق عليه الأئمة

(4) الإيلاء هو أن يحلف الرجل على زوجه أن لا يجامعها على وجه الاضرار بها، ولذلك ضبطت المدة بأربعة أشهر بعدها تصبح المرأة أحقّ بنفسها. واشترط عدد من العلماء أن يقول الزوج ذلك في حال =

عند شيخ الإسلام نجده لدى بقية المذاهب الإسلامية، في ما عدا بعض الاجتهادات الحديثة التي لنا عودة إليها.

لم يكن بوسع المجتمع الذكوري/ القبلي **تقبل رفض المرأة لزوجها وعدم طاعتها له في الفراش**. ويأتي إنشغال الفقه بأبواب النكاح والمتعة، كي يعبر عن سطوة الفهم البدوي، ما جعل مهمة العلماء، الخروج بفتاوى تؤكد أزمة الشراكة بين الجنسين. وكيف لا تتفاقم أزمة الشراكة طالما أن المرأة في عقد الزواج لا ينظر إليها إلاّ من زاوية المتعة والتملك -أي تملك البضع واستباحته بحدود الشرع الإسلامي - وهذا ما عبر عنه العديد من الفقهاء، الذين وضعوا شروط العقد تحت عنوان شديد الذكورية «استباحة الانتفاع بالجملة».

هذا الاستنتاج الأولي يدل على سيطرة النمط القبلي على مدونات الفقهاء. الأنثى في خدمة القبيلة، التي تقدس الذكر، وهي ممنوعة عن التمرد والرفض، حتى في الفراش. المرأة، ترتكب النشوز، لكن الرجل لا يجوز أن يُقال عنه إنه «ناشز»؛ «الاستعلاء صفة من صفات الذكور»[1] والضعف والاستجابة العمياء والطاعة من صفات الأنوثة، وما على المرأة «امرأة الإسلام الفقهي» إلاّ تلبية شروط المنظومة الذكورية في الزواج والطلاق والانجاب والطهارة والصلاة. والحال كيف يُفسر هذا التراكم التاريخي في مجال الفقه والفتاوى الخاصة بالمرأة؟ ولماذا لم ينظر إليها فقهاء المذاهب الإسلامية وبعض المجددين إلاّ من أبواب النكاح والطهارة والمتعة الجنسية، أي أنهم ركزوا على خريطة الجسد الأنثوي وعلاقته في فضاء الذكورة ولم يولوا الاهتمام الكافي بحياة المرأة في المجال العام؟

الفقه الذكوري الذي يمثل ابن تيمية[2] أحد أقطابه، يهدف على حد تعبير آمال قرامي

= الغضب وأن يقصد به الاصلاح. فرأى أبو حنيفة أنه متى امتنع الزوج عن مضاجعة زوجته مدة الرضاع وحتى الفطام، فإنه إيلاء، وخالفه مالك رافضاً أن يعد ذلك إيلاء، لما فيه مصلحة للولد. وذهب آخرون إلى أن الرجل إذا رغب في استصلاح بدنه بالكفّ عن الجماع، فإنه لا يعد مولياً لأن مصلحته فوق تلبية حاجة الزوجة. (انظر: قرامي، آمال: م.ن، ص 699).

(1) قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص 694.

(2) في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، كان ابن تيمية قلقاً لازدياد نفوذ النساء في عصره، لدرجة كتب معها أن من يُطِع النساء يدمِّر شؤون البلاد.

«**إلى إبراز الزعامة الذكورية مقابل عرض سحر الأنوثة**» وهو سحر ممزوج بالخضوع والإذعان والضعف، والتلقي، والحجب، أي ترويض جسد الأنثى وإخضاعه لمجتمع بطريركي كان وما زال يمارس أشد أنواع العنف تجاه النساء.

2 - الإيروسي في الإسلام

في كتاب «**الروض العاطر في نزهة الخاطر**»[1] للإمام محمد بن **محمد النفزاوي**، يمكن الكشف عن بعد دلالي مهم مفاده «**ثقافة الجنس البدوي**». تطرق النفزاوي إلى العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، ومن بينها المحمود والمكروه من الرجال والنساء، وابتداء الجماع وكيفية الجماع ومضراته وغيرها من القضايا الجنسية الجريئة[2] متحدثاً بدقة عن مواصفات بعض الأعضاء الجنسية[3].

بعد تحديد مواصفات الرجل والمرأة؛ يحتل الفعل الجنسي حيزاً مهماً في مدونته الإيروسية، ومن منطلق تفسير الآية الواردة في القرآن { نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ} (البقرة/ الآية 223) يُصنف النفزاوي **أنواع النكاح**، و**كيفية المباشرة**، وهو لا يبتعد من الإرث الجنسي المتوافر في أدبيات الجاحظ والسيوطي وغيرهما، كما أنه يتسلط على جسد المرأة ويتكلم بإسمها.

يورد **النفزاوي** في كتابه روايات يعزز بها ذكوريته؛ فالمرأة عنده للاستمتاع فقط، هي وعاء فارغ تجلب المتعة الجنسية للرجل، وينقل لنا رواية عن امرأة اسمها المعربدة عرف عنها خبرتها في أمور النساء، فقدمت صورة شهوانية عن المرأة.

«يمارس النفزاوي ارهاباً فكرياً ولغوياً مركزاً ضدنا نحن قراء كتابه، وذلك لكي يحملنا على قبول دعواه، هذه الدعوى المليئة بلبوس الحكمة والمعرفة، مما يعني أن عدم قبولها هو ضرب من اللاحكمة واللامعرفة»[4].

---

(1) وضع النفزاوي كتابه بناءً على طلب من السلطان عبد العزيز الحفصي سلطان تونس، وذلك لإثراء كتابه الصغير «تنوير الوقاع في أسرار الجماع».

(2) انظر: النفزاوي، محمد: **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، مطابع الساخر الالكترونية، ص 3.

(3) المصدر نفسه، ص 10

(4) الغذامي، عبد الله: **ثقافة الوهم، مقاربات حول المرأة والجسد واللغة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص ص، 14- 15.

يتابع النفزاوي سرد الروايات المدججة بالشبقية الذكورية؛ لا يبتعد عن تخريجات بعض الفقهاء. ثمة مصادرة لعقل المرأة وحواسها، وإحالة جسدها على الحقل الجنسي، أي محاولة قولبة المرأة وتنميطها، وحصر مشاعرها وعقلها في المتعة الجنسية.

هذا النمط من الروايات والمدّونات الأدبية يمكن أن نطلق عليه «**الجنس الصحرواي**» مقابل «الحب البدوي» كما صنفه الغذامي؛ والمقصود بالجنس الصحراوي، أنه انعكاس للعقلية الصحراوية/ البدوية، التي تمارس الوأد بمدلوله المجتمعي، وتبني جنسانية انفصامية، تقدس الذكر/ الأصل وتدنس الأنثى/ الجزء؛ وللجنسانية تمثلاتها في الفقه والأدب وفي الحياة الاجتماعية والثقافية. وعلى قدر ما أباح الفقهاء حق الاستمتاع بالمرأة من موقع الذكورة، تنوعت الفتاوى، وهم لم يجتهدوا في أي باب من أبواب الحياة العامة وقضاياها مثل انشغالهم بجسد المرأة كدمية للمتعة الرجل. وما نجده عند الفقهاء السُنّة نجده أيضاً عند الشيعة، فأباح الفقهاء، زواج الطفلة التي تبلغ من العمر تسع سنوات، وجعلوا السن القانونية لبلوغ المرأة تسع سنوات، ولم يكتفوا بذلك فها هو **الإمام الخميني** على الرغم من أنه لا ينتمي إلى رعيل **ابن تيمية والسيوطي والنفزاوي**، يبيح «**مفاخذة الرضيعات**» ويقول: «لا يجوز وطء الزوجة قبل إكمال تسع سنين، دواماً كان النكاح أو منقطعاً، وأما سائر الاستمتاعات كاللمس بشهوة والضم والتفخيذ، فلا بأس بها حتى في الرضيعة ولو وطأها قبل التاسعة ولم يفضها لم يترتب عليه شيء»[1].

تعتبر مدونة **محمد بن أحمد التجاني** «**تحفة العروس ومتعة النفوس**» من أهم الأدبيات الإيروسية، فهو يستهل عمله بشعار التلذذ بالنساء، شارحاً أسباب جمعه لهذه الأخبار «**لمّا كان التلذذ بالنساء أعظم اللذات، وكان لهن من التقدم في قلوب الرجال ما قدمهن الله سبحانه به في كتابه على سائر الشهوات**، رأينا أن نجمع من ملح أخبارهن، ومستظرف نوادرهن وأشعارهن، وما يستحلى من أوصافهن، **وما ينبغي للرجل أن يتخيَّر لنكاحه منهن**، وبيان جمل من أحكامهن، نبذاً تجمع بين إفادة العلم وإمتاع

(1) الخميني، روح الله الموسوي: **تحرير الوسيلة**، الجزء الثاني، طباعة سفارة الجمهورية الإيرانية، 1998، ص 221.

النفوس، فجمعنا هذا الكتاب»[1]. وبهذا خصّص أبواباً في **الحضّ على النكاح وتخيّر الرجل لنطفته**، وبيان الخصال التي يتزوج بها المرأة وفي ما يباح للرجل من النظر إلى المرأة إذا أراد نكاحها، وفي المستحب من ألوان البشرة والشعور والجبهة والعيون والأنوف والخدود والصدور والفروج عند النساء، **وفي وطء الرجل من غير فرْج**.

المرأة عند التجاني موطئ التلذذ، ولكن اللذة لا تتخذ إلاّ اتجاهاً ذكورياً، فالأنثى مجرد أداة تختزل الشبق الذكوري، الساعي وراء المتعة الجنسية. وعلى هذا يجمع التجاني الأخبار والنوادر وصفات النساء، وأنواع النكاح، والمحبب للرجال من أنماط الفرْج، على أن يخضعها جميعها للرجل، نافياً وجود المرأة، التي تحولت إلى مادة أو معطى جامد، أي أداة لإمتاع الذكر/ البعل. من هنا فإن كتاب «تحفة العروس ومتعة النفوس» يبرهن على خطاب ذكوري/ متعوي كاره للنساء.

في موازاة المدَّونات الإيروسية في الإسلام، ما هي منزلة المرأة في التصوف؟ وهل نظر إليها المتصوفون من الزاوية نفسها التي انطلق منها الفقهاء والأدب الإيروسي الإسلامي؟ ابن عربي أحد أهم أعمدة الصوفية في الإسلام، وسيكون الأنموذج الذي سندرسه للكشف عن مخزون الأنوثة في فلسفته الصوفية.

3 - ابن عربي والمرأة: الأنوثة محل الإنفعال

يستمد الشيخ الأكبر سلطان العارفين محي الدين بن عربي (1164- 1240) خلاصاته من القرآن والسُنّة، ولكنه يقدم مادة صوفية/ فلسفية في تأويله، ويعود إلى قصة الخلق «وآدم حسب الاعتقاد الديني كان بمفرده، لا مؤنس له، فبعث الله منه حواء لتؤنس وحشته وتكون له زوجاً، يحقق له وحدته وكماله، فالإنسان تركيب بين الأنوثة والذكورة، لأن بذلك يبلغ الكمال ويستحق منزلة الخلافة، خلافة لم تقتصر لا على ذكورة ولا على أنوثة، بل تجمع كائناً واحداً، الجزء المذكر فيه خلقه الله بيديه، والمؤنث بعثه كاملاً من الجسم الأول»، ومن هنا قال ابن عربي: «فاستخرج من ضلع آدم القصيري، حواء. فقصرت المرأة بذلك عن درجة الرجل». ورأى ابن عربي أن هذه الدرجة قد عوضت بتفضيل المرأة وتميزها عن الرجل، والأفضلية في المقام ستؤول

---

(1) التجاني، محمد بن أحمد: **تحفة العروس ومتعة النفوس**، تحقيق جليل العطية، دار رياض الريس، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 24.

للأنثى لا للرجل بحكم أن آدم له مقام الفردية وحواء لها مقام الوحدانية. ويجتهد **بحر الحقائق** في تفسير بعض الآيات القرآنية المتعلقة بالنساء ومن بينها الآية 11 من سورة النساء { يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ } ويخلص إلى أن إعطاء الذكر مثل حظ الانثيين، لا يفضّل الذكر على الأنثى بل يقوي الضعيف، والقوي يكتفي بالقليل لأنه في غنى عن الزيادة[1].

يحتل مفهوم «**محل الإنفعال**» موقعاً مركزياً في رؤية ابن عربي للأنثى «المرأة محل للانفعال والتكوين، فإن أحبها الرجل لانفعالها ولاستعدادها بأن تلد له من هو على صورته، فيرى فيها عندئذ النعمة الإلهية، ويعبد الله من خلال تلك العلاقة». وفي هذا الصدد يقول ابن عربي: «وأما الطريقة الأخرى في حب النساء فإنهن محل الانفعال والتكوين لظهور أعيان الأمثال في كل نوع ولا شك أن الله ما أحب أعيان العالم في حال عدم العالم إلاّ لكون تلك الأعيان محل الانفعال... فإذا أحب المرأة لما ذكرناه فقد رده حبها إلى الله تعالى فكانت نعمة الفتنة من حقه فأحبه الله برجعته إليه في حبه إياها». رؤية ابن عربي للأنوثة دفعته إلى تفسير الآية 223 من سورة البقرة { نساؤكم حرث لكم} من منطلق ما أسماه «محل الانفعال» فيرى أن «الأنثى محل للزراعة والحرث[2] لوجود الانبات الذي هو التناسل، فسكن آدم إليها، وسكنت إليه، فالرجل فاعل والمرأة محل الانفعال»[3].

---

(1) خميسي، ساعد: **ابن عربي المسافر العائد**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص ص، 177-175.

(2) الحرث، يرتبط في العلاقة بين المرأة والأرض، والعودة إلى الأرض فكرة أسطورية، تجعل المرأة خامة طبيعية، تغدو من طريق الزواج إنتاجاً من إنتاجات الرجل في الحياة، لذلك تكرست شخصيتها بوصفها سلعة استثمارية لدى الشعوب القديمة كافة، وخصوصاً في مجال علاقة الرجل الجنسية بها، حيث كانت المرأة مستسلمة لمصيرها، راضية بالتنازل عن شخصيتها لحساب إنسان آخر هو الرجل. ولم تكن المرأة حينذاك تمتلك من الميول سوى الميل الحيواني، ولذلك فإنها لم تكن تشعر بالإهانة من معاشرة الرجل لها معاشرة جنسية فحسب. وتؤكد الباحثة الألمانية **أورزولا شوي** هذه الفكرة، وترى أن جميع الدراسات الجنسانية الرأسمالية والشيوعية بيّنت أن الإنسان يساوي الرجل، وأن الأنوثة تساوي الشذوذ والمرض، لذلك كانت المرأة كياناً غريباً دونياً في الثقافات البشرية عموماً. (انظر: كحالة، عمر رضا: **المرأة في القديم والحديث**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، ص23).

(3) المرجع نفسه، ص 184.

لا يبتعد الفهم الصوفي للأنوثة عند ابن عربي في بعض جوانبه عن المركزية الذكورة، وعلى الرغم ما يحويه الخطاب الصوفي[1] من دلالات توحي بالأنوثة الخلاّقة، لكن التدقيق في نصوص ابن عربي لا ينفصل عن فوقية الذكورة إذ إن «تراتبية الوجود في خطابه مبنية على سمو الذكر ومحوريته مقارنة مع هامشية الأنثى، ففي خطاب الصوفي الأندلسي يمكن تلمس رؤية العالم التي يمثل المذكر محورها، بشكل لافت، وذلك رغم ما يوحي به ظاهر هذا الخطاب من احتفال بالأنثى والأنوثة. وأكثر من ذلك، رغم ما يحفل به ذلك الخطاب من دوالٍ توهم بندية الأنثى للذكر. يلح ابن عربي كثيراً على فكرة أن الحب الإنساني هو الخبرة الأولى التي لا بد أن يتأسس عليها الحب الإلهي، وأن حب النساء يعد من صفات الكمال الإنساني، مرتكزاً في ذلك على مرويات تنسب إلى النبي «حبب الي من دنياكم ثلاث: الطيب والنساء وقرّ عيني في الصلاة»[2].

الأنوثة عند ابن عربي الملقب بـ «صوفي المرأة» أصل الوحدة، المكملة للكون ولتكامل مكوّناته، لذا قارن بين **عشق الرجل لأنثاه من زاوية حنين الجزء إلى الأصل، وبين حنين العقل إلى العقل الأول**، وهذا ما أشار اليه الفلاسفة **بنظرية الفيض**، التي تتخذ عند المتصوفين أشكالاً عدة، وضعها المستشرق الفرنسي **هنري كوربان** تحت مسمى «**جدلية الحب**».

لم **ينظر** ابن عربي إلى آدماء - **أنثى آدم - من منظار روحي/ عرفاني فحسب**؛ للتواصل الجسدي إيقاعه، وقمة التجلي عند «إمام المحققين» «**تكون في شدة الالتحام وفي صلة النكاح، لهذا لا يجب الاستهانة بعملية الجماع ولا يجب نزع الروح منها**». حاول ابن عربي **أن** يُخرج صورة المرأة من الأنماط الفقهية النمطية، لكنه لم يصل إلى ذورة تحقيق المساواة الكاملة بين طرفي الحياة.

---

(1) من أجل معاينة حضور المتصوفات في السرد الصوفي نحيل على، (فؤاد، هالة: **نساء صوفيات، حضور السطوة أم سطوة الحضور في هامش الهامش، ما بين أيقونة رابعة العدوية ومخايلة الهوامش المنسية**، ضمن كتاب: **التهميش في المجتمعات العربية كبحاً وإطلاقاً**، تجمع الباحثات اللبنانيات، الكتاب الخامس عشر، دار جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2012).

(2) أبو زيد، نصر حامد: **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، 32.

إن الأنثى في التصوف بدت نسبياً أبعد عن مفهوم التلذذ الجنسي المباشر، وإن أفصح المتصوفون عن رغبات دفينة في العشق الجسدي اللامتناهي. وعلى الرغم من أن الصوفية لم تصل لإكتمال التلاحم مع الأنثوي، تبقى إشعاعاً مضيئاً يناقض بعض الاتجاهات الفقهية والأدبية (ونقصد النماذج التي درسناها) التي حولت المرأة إلى ملكية، جاهزة دائماً للجماع.

الفصل الثالث:

المرأة بين الإسلام الفقهي والإسلام القرآني

أولاً: امرأة فقهاء العصر

على الرغم من أهمية القراءات التأويلية في فقه المرأة التي ظهرت بوادرها لدى بعض رجال الدين من الاصلاحيين الأوائل[1]، فقد شكلت حال استثنائية اصطدمت بالواقع ولم تستطع اختراق المنظومة الفقهية التقليدية.

سعى اصلاحيون/ مجددون[2] ومن بينهم السيد **محمد حسين فضل الله** (1935-2010) والشيخ **محمد الغزالي** (1917-1996) إلى تقديم رؤى فقهية يمكن أن ندرجها تحت مسمى **«التيار التأويلي في فقه المرأة»**. وقد تشابك هذا التيار المعاصر مع التيار المتشدد -عميق الجذور- الذي لم ير في «امرأة الإسلام» سوى ذلك الكائن الخاضع لفقه ذكوري مستمد من إرث قبلي، عنفي في الغالب، وإقصائي على مدار التاريخ، يعمل اليوم على توظيف التقنيات الحديثة (الإنترنت والفضائيات) بهدف

---

(1) ظهرت البوادر الأولى للحركة الاصلاحية في فقه المرأة بعد نشر كتاب **«المرشد الأمين للبنات والبنين»** للعلاّمة **رفاعة رافع الطهطاوي** الذي دعا فيه إلى التعليم المختلط للفتيان والفتيات واعتبره ضرورة من أجل «تسهيل وتحسين عملية عقد القران». كما أكد أن «تعليم المرأة يجعلها قادرة على مشاركة الرجل في الأحاديث وتبادل الآراء، ويعزز مكانتها في قلوب الرجال، ويحميها من الهلاك في وهدة الأوهام والطيش فتتحول من امرأة جاهلة إلى متعلمة». أدرك الطهطاوي أهمية الدور الإنتاجي للمرأة، وأكد ضرورة المواءمة بين التعليم والعمل قائلاً: «إن التعليم يساعد المرأة لأن تحدد لنفسها مكاناً في الحياة، يعودها على العمل، فالعمل في الحقيقة، يصون المرأة ويدنيها من الفضيلة، وإذا كانت بطالة الرجل مدانة فإنها عار كبير بالنسبة للمرأة».

(2) من المهم تأكيد مسألة مهمة في بداية هذا الفصل، إن ادراج فضل الله والغزالي في دائرة التيار الإصلاحي الإسلامي تنطلق من فرضيتنا التي تقول: إن هذين المصلحين يمثلان إحدى الدوائر المكلمة والمتابعة لإرهاصات المصلحين الأوائل وهم كثر بدءاً من رفاعة الطهطاوي والإمام محمد عبده والطاهر حداد وغيرهم، على الرغم من التفاوت الزمني بين هؤلاء المصلحين.

ترسيخ دعائمه واستعادة الدور بقوة الفتاوى المعادية للنساء للحد من نشاطهن في العقود الأخيرة، ولترسيخ ثنائية المالك والمملوك على إيقاع خلط انفصامي، يقارع فيه البدوي التقني.

في القسم الأول من هذا الفصل سوف نسلط الضوء على الخلاصات التي خرج بها السيد فضل الله والشيخ الغزالي. قدم الرجلان تفسيرات في فقه المرأة مفارقة للفقه التقليدي. وبصرف النظر عن الرقابة التي يوجبها الموقع الديني نفسه لجهة التقيّد بحدود معينة، خلافاً للعلماء العلمانيين (علماء الدنيا) الذين قارعوا النص الديني واستنطقوه عبر المناهج العلمية الحديثة، وخرجوا بنتائج تنويرية لم تصل إلى الجمهور، يعتبر فضل الله والغزالي من رواد الفقه الاصلاحي من موقعهما كرجلي دين، وقد حاولا إنصاف المرأة وفق قراءات تأخذ في الاعتبار المعطيات التي يفرضها الواقع المتغير.

المرأة في الفقه الاصلاحي محمد حسين فضل الله ومحمد الغزالي

1 - فضل الله فهم القرآن حركة الإنسان

أ - في المنهج

يعتبر السيد **محمد حسين فضل الله** من بين رجال الدين الذين طوروا مناهجهم في قراءة النص القرآني، ويحتل الاجتهاد عنده مركز الصدارة، في اطار ما أسماه «**الرؤية الإسلامية الفلسفية والاجتماعية للإنسان**» والتي تعني «تلك الرؤية التي لا ترسم حدوداً أو تمايزاً بين الرجل والمرأة على مستوى الحقيقة الإنسانية؛ فالرجل والمرأة في الإسلام يجسدان ماهية إنسانية واحدة. والتمايز الوحيد الذي يقرُّ به الإسلام، هو **التمايز الخَلقي الذي له علاقة بالجسد**، وهو تمايز كأي أمر واقعي، له آثاره في الحياة، وتالياً له مترتباته، ومقتضياته التشريعية الخاصة»؛ وخلص **فضل الله** إلى نتيجة هامة في منهجه، إذ أكد عدم وجود **خط فكري في القرآن** «يفضل في المسؤولية وفي نتائجها رجلاً على امرأة... ونفهم أن مقياس الأعمال المركزية في الإسلام، هو تقوى الله ومدى القرب أو البعد عنه؛ وتالياً فإن المرأة قد تفوق الرجل إذا ما أخلصت لله تعالى في عملها، لأن مقياس التفاضل والارتقاء الذي يضعه القرآن الكريم، مقياس عام للنوع

الإنساني يشمل المرأة والرجل على حد سواء، وتالياً، فإن اختلاف الرجل عن المرأة ليس اختلافاً في القيمة الإنسانية، بل في العمل» [1].

لم يقم القرآن تمييزاً أُنطولوجياً بين الرجل والمرأة إلاّ في حدود التمايز الوظيفي وإذا قرأنا ما تقدم به فضل الله يمكن القول إن القرآن لا ينظر إلى الجنسين من زاوية التراتبية الجندرية. الأهم أن فضل الله يموضع «الرؤية الإسلامية» في القرآن أولاً، وفي مراجعة الأحاديث النبوية وأحاديث أئمة أهل البيت عبر محاكمتها من خلال القرآن «لا محاكمة القرآن من خلال الحديث، لاعتقادي أن القرآن هو الذي يعطينا العناوين الكبرى، بينما الأحاديث تتناول التفاصيل. إنني أنظر إلى طبيعة القضية من خلال العناوين الإسلامية الكبرى ومنها العدالة، ولذلك أحاول استنطاق القرآن بعقل مفتوح، مع مراعاة أصول علوم التفسير واللغة وسواهما، ثم انعطف على الأحاديث التي لها صلة بموضوع البحث مدققاً في سندها وفي متنها، مع التأكيد بأن القرآن هو الميزان الأول والأخير»[2].

يعطي فضل الله الأولوية للقرآن على أن يقارب الحديث منه، وهنا يكمن التجديد في منهجه مقارنة بالفقه التقليدي المتعلق بقضايا المرأة، فهو من المجتهدين الذين يحتكمون إلى أدلة الأحكام الأربعة، القرآن والسنّة والإجماع ودليل العقل، وهو أيضاً يُخضع الحديث للنقد عبر درجة قربه أو ابتعاده من القرآن، ما يجعله يسلك طريقاً مغايراً «إنّنا كمسلمين نرى الحقيقة في كتاب الله من خلال أنّه النصّ الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فليس هنالك شكٌ في أنَّ القرآن كتاب الله، ولكنَّ كلمات القرآن تبقى خاضعة لاجتهاد المفسّرين والعلماء، مما لا يسمح لنا بالتوقّف عند ما اجتهد به العلماء وما فسَّر به المفسّرون القرآن باعتباره الحقيقة الكاملة، فقد نستطيع أنْ نكتشف كثيراً من الأخطاء في هذا التراث... إنّنا نعتقد أنَّ كلّ ما جاءنا من تراث فقهي وكلامي وفلسفي هو نتاج المجتهدين والفقهاء والفلاسفة والمفكّرين، من خلال معطياتهم الفكريّة، ولا يمثّل الحقيقة إلاّ بمقدار ما نقتنع به من تجسيده للحقيقة

(1) فضل الله، محمد حسين: دنيا المرأة، حاورته سهام حمية، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص ص 18– 23.
(2) المرجع نفسه، ص 23.

على أساس ما نملكه من مقاييس الحقيقة، وبهذا فإنّنا نعتقد أنَّ كل الفكر الإسلاميّ- ما عدا الحقائق الإسلاميّة البديهيّة- هو فكر بشريّ، وليس فكرًا إلهياً، وقد يُخطىء البشر في ما يفهمونه من كلام الله وكلام رسول الله (ص) وقد يُصيبون»[1].

يؤكد العقل التأويلي المطبّق على النص القرآني أهمية الأخذ بالتحولات التي يفرضها الواقع. وقد طبّق **فضل الله** رؤيته على مستويين: **المنهج والفتوى**؛ ولعل قراءته الحديثة في استنطاق القرآن والسُنة جعلته في خانة المجتهدين الذين خالفوا الاتجاه السائد، ما دفعه لإجراء مقارنة بين **النظرة إلى المرأة في الماضي والنظرة إليها في الحاضر** ليقول: «إذا ما قارنا النظرة إلى المرأة في الماضي التي تعتبرها مخلوقاً ناقص العقل والدين والامكانات، وتالياً ناقص الإنسانية، لا سيما بالقياس إلى الرجل، بالنظرة الحديثة، التي تقول بالمساواة الإنسانية بين الرجل والمرأة[2]، أقرينا بوجود متغييرين على هذا المستوى؛ النظرة الحديثة التي تستنطق القرآن والسنّة بشكل موضوعي ومنفتح، أدت إلى إحداث تغيير ايجابي واضح على مستوى الاعتراف بإنسانية المرأة ودورها، في الحياة، والسبب أن فهم النص القرآني، وهو نص ثابت، تأثر في الماضي إلى حد بعيد، في الواقع الاجتماعي السائد آنذاك، والذي لم يكن بعيداً كثيراً من مفاهيم الجاهلية، في حين أن إثارة قضية المرأة بشكل قوي في عصرنا الحالي، حثّ العلماء على إعادة استنطاق النص ودراسة الواقع، الأمر الذي أدى إلى

(1) فضل الله، محمد حسين: **تأملات إسلامية حول المرأة**، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، 1992، ص 13.

(2) مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة عند السيد فضل الله يعني الحفاظ على التنوع في الخصوصيات الإنسانية التي يتمايز فيها الطرفان، مع إعطاء كل منهما فرصة التحرك في دائرة خصوصيته بحرية، فتنطلق المرأة لتكون حرة إنسانياً كامرأة، وتقوم القوانين التي توضع لمساحة التقائها بالرجل، بحفظ التوازن بين خصوصيتها وخصوصيته، بحيث يتكامل الإنسان بالرجل والمرأة. ويذهب فضل الله في تأويله لمفهوم المساواة القرآني إلى الحديث عن تكامل الإثنين معاً في صناعة حركة الحياة وفي صناعة نشاطاتها ومشروعاتها. وللمرأة عند فضل الله الحق في كل ما تكتسبه دون أن يكون للرجل مهما كانت صفته بالنسبة إليها أي سلطة في اكتساب هذا الحق، هذه الخلاصة يخرج بها في تأويله للآية 32 من سورة النساء {للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن}. القرآن كما أكد فضل الله أوجب المساواة على أساس أنه أعطى كل إنسان بحسب خصائص وجوده، الفرصة التي يستطيع أن يحقق فيها ذاته، بشكل حيوي ومتنام، من خلال نظام الشريعة الذي أعطى لكل ذي حق حقه ويحدد لكل طرف العناصر التي يمكن أن يتكامل فيها مع الآخر.

تكوين نظرة عادلة إليها، ولا أدعي أن ذلك حصل بشكل كامل، فهناك عدد كبير من الناس قد يكون بينهم علماء دين، ما زالوا ينظرون إلى المرأة نظرة دونية»[1].

يقصد فضل الله بقراءة النص المقدس **الحوار مع القرآن واستنطاقه** وفق متغيرات العصر، وعلى هذا يمكن أن نفسر مقولته الشهيرة «**القرآن لا يفهمه إلاّ الحركيون الذين عاشوا معنى الحركية في الإسلام**»، وقد قادته خلاصته إلى المواءمة بين الواقع الذي فرض نفسه على المرأة المسلمة وبين النص، وساعده منهجه الحركي على الخروج بفتاوى استهجنها كثيرون.

يتجلى التجديد عند السيد **فضل الله في** فقه المرأة ضمن **مركزية الاجتهاد، لا** سيما على مستوى الفتوى التي وظفها بشكل تصاعدي، فنلحظ تراكماً إيجابياً للفتاوى المتعلقة بالمرأة، فما أفتى به في تسعينيات القرن المنصرم يختلف عن بدايات القرن الحادي والعشرين. هذا المسار التصاعدي المرتكز على فقه الواقع، خوله تقديم قراءات معاصرة خالف فيها القراءة التقليدية التي قسمت المجتمعات الإسلامية إلى مجالين: ذكوري وأنثوي، عالم الرجال وعالم النساء. لم يفصل فضل الله في **تجربته الاجتهادية الهامة بين القرآن وحركة الإنسان**: «ليس هناك سبيل لفصل فهم القرآن عن حركة الإنسان، والمجتهد أو المفسر يخضع للمؤثرات التي تحيط به» وتبعاً لهذا المنهج الحركي قرأ فقه المرأة، فهو لم يخرج على النص، لأنه ثابت، لكنه استنطق المقدس انطلاقاً من الواقع ومن الخلاصة التي تقول: «**إن الدين ثابت لكن المعرفة الدينية متغيرة**» على حد تعبير المفكر الإيراني عبد الكريم سروش.

ثمة خمسة مفاصل تاريخية أدت إلى تكريس عدم المساواة بين الجنسين كما رأى السيد **فضل الله**، **أولها**، انحراف الواقع الإسلامي السلطوي عن الخلافة وتحوله إلى مُلك يحاكي الممالك التي كانت تحيط العالم الإسلامي، من فرس وروم؛ **ثانيها**، فقدان الشخصيات القيادية الواعية المؤتمنة على رعاية أصالة الأمة؛ لأن السلطة الأموية، ومن ثم العباسية، عملت على إبعاد الرجال الذين كانوا مؤهلين لذلك، وهم الأئمة من أهل البيت، وعلى عزلهم عن الواقع الاجتماعي العام أو عن التأثير فيه، لو

---

(1) فضل الله، محمد حسين: **دنيا المرأة**، م.س، ص ص 27- 28.

قُدر لهم ممارسة بعض التوجهات؛ **ثالثها**، منع **عمر بن الخطاب** تدوين السُنة بحجة تجنب اختلاط أحاديث النبي بالقرآن. هذا الأمر أفقدنا جزءاً كبيراً من التجربة النبوية التي دوَّنتها الأحاديث، وفتح إمكان تشويه بعض المسائل عبر الكذب لعدم وجود مصادر مكتوبة، كما نفذت الاسرائيليات من خلال بعض الأشخاص، أمثال **وهب بن منبه وعبد الله بن سلام** اللذين دخلا الإسلام وكانا **يحاولان تفسير القرآن بطريقة التاريخ التوراتي**؛ **رابعها**، إبعاد الأئمة من الحركة التاريخية والثقافية؛ **خامسها**، سيادة الارباك في أوضاع المجتمع الإسلامي، التي حالت دون تنظيم المجتمع وتركيزه، ودفعت المرأة إلى التخلف، فانطبعت صورتها كإنسان متخلف، وأصبح من الصعب النظر إليها باحترام من الناحية الفكرية والعقلية، بسبب واقعها المتخلف نفسه[1].

إن العوامل التاريخية التي أشار إليها السيد فضل الله والتي آلت في رأيه إلى عدم المساواة بين الجنسين، تقتضي قراءة بعض الخلاصات التي خرج بها. حين يلفت إلى تحول السلطة في الإسلام نحو المُلك - أي المُلك العضوض دون أن يسميه بشكل مباشر - فهذا يعني القطع مع التجربة النبوية العادلة. وإذا عدنا إلى علاقة الرسول مع نسائه وجدنا ملامح من المساواة بين الجنسين أكدته وقائع تاريخية مختلفة. لكن **النسوية المحمدية** لم تكمل طريقها لأسباب مختلفة، ويأتي في طليعة هذه الأسباب التحول الذي أحدثه **عمر بن الخطاب**، على مستوى الوحي النبوي، وهو المتهم رغم عدالته بالعنف تجاه النساء. وبعيداً من التباين القرآني المرتبط بالدرجة الأولى في جدلية الوحي والتاريخ، فإن القطيعة مع الرؤية النبوية تجاه النساء، تعود إلى حدثين: الأول، التأخر في تدوين الحديث ما أدى إلى ضياع جزء كبير منه، وهذه الأحاديث وفق قراءتنا لما خلص اليه السيد فضل الله ربما تتعلق بالعلاقة المساواتية بين النبي وزوجاته والمؤمنين والمؤمنات؛ الثاني، تأثير **الاسرائيليات في تفسير** النص القرآني، ومعلوم أن عدداً من المفسرين من بينهم الإمام الطبري، يورد تفاصيل وجزئيات لم ترد في القرآن، خصوصاً قصة خروج آدم وحواء من الجنة، وهو قد نقل تفسيره عن وهب بن منبه الذي أشار اليه فضل الله، أحد الأحبار اليهود الذين اعتنقوا الإسلام.

(1) المرجع نفسه: ص ص، 36-35.

بعد دراسة المنهج الذي اعتمد عليهه السيد **فضل الله** في قراءة النص القرآني ما هو الجديد الذي قدمه في فقه المرأة؟

ب - الحجاب، الصوت، الختان، الضرب

يرى السيد فضل الله أن الرؤية الإسلامية الشرعية تعطي للمرأة «حق العمل في كل مواقع العمل المشروع، كما للرجل حق العمل في كل مواقع العمل المشروع، فلها الحق في العمل، في الحقل وفي المصنع وفي التجارة، وفي مختلف المجالات العامة». وعلى قاعدة المساواة التي نصّ عليها القرآن، فإن الإسلام «لم يميز بين الرجل والمرأة في حق العمل وفي نتائجه، وإذا أردنا أن نقارب المسألة أكثر، فإننا لا نجد في الإسلام تمييزاً بين الرجل والمرأة في الأجر الذي يتقاضاه كل منهما على العمل نفسه»[1]. لا تنحصر المساواة في الأعمال بالأجور بل تطاول العمل السياسي، وهنا نجد فضل الله يفتي، بعدم وجود «نصّ إسلاميّ حاسم يمنع المرأة من أن تشارك لتكون ممثّلة للشعب أو لتكون عضواً في النقابات العمّاليّة، أو في الحركة السياسيّة العامة، أما الكلام المتعلّق بالقيود المفروضة على المرأة، فالمسألة الأخلاقيّة تنطبق على المرأة والرجل على حدّ سواء، وتحكم سلوك الرجل في السياسة والاقتصاد والاجتماع، كما تحكم سلوك المرأة في هذا الجانب».

على خلاف بعض الفقهاء الذين يلزمون المرأة بتغطية الوجه، بإعتباره عورة، ومن بينهم الشيخ **محمد** بن **صالح العثيمين** (1929- 2001) الذي قال: «**إن وجه المرأة محل الفتنة ومكان الرغبة**، ولذلك تجب تغطيته لأنه من أبلغ وسائل الفتنة ظهور الوجه والكفين فإن تعلق النفس بالوجه أشد من تعلقها بأي عضو من الأعضاء وبأي جزء من الأجزاء... الحجاب هو عبارة عن ستر الوجه وما تكون به الفتنة من بقية الأعضاء». ينادي السيد فضل الله بستر المرأة جميع أجزاء جسدها ما عدا الوجه والكفين «الحجاب الحقيقي يتمثل أولاً في ستر المرأة جميع أجزاء جسدها ما عدا الوجه والكفين، وعدم الخروج متبرجة، أي أن للحجاب جانباً مادياً يتجلى في تغطية الجسد، وآخر معنوياً يتمثل في انطلاق المرأة كإنسانة في المجتمع، بحيث لا تظهر متبرجة تجذب الأنظار

(1) المرجع نفسه، ص ص، 67- 68.

إليها، وهكذا يمكن أن يتجلى الحجاب بالكلام {**فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ**} (سورة الأحزاب- الآية 32) وفي مظاهر السلوك الأخرى». ورغم ما نلحظه من مواقف متقدمة عند السيد فضل الله مقارنة بسواه من رجال الدين، إلاّ أنه يضع المرأة في مركزية الرجل منعاً للفتنة، «الحجاب يوحي للمرأة بأن عليها تقديم نفسها كإنسان، ويساعدها على تحقيق ذلك، بعزلة مفاتنها الأنثوية عن الأنظار، ويوحي للرجل بالمقابل، بأن عليه أن لا ينظر إلى المرأة إلاّ كإنسان، بحجبه جسدها عن نظره. وهكذا فإن الحجاب يشكل وسيلة لسد المنافذ التي تهيئ جو الانحراف بنسبة عالية»[1].

وخلافاً لبعض الفقهاء المتقدمين الذين اعتبروا صوت المرأة عورة ومن بينهم **شيخ الإسلام** ابن تيمية، رأى السيد فضل الله أن «**صوت المرأة ليس عورة كما هو شائع**، بل يحق لها أن تتحدث في كل الساحات، فلها أن تخطب بين الجماهير، كما خطبت السيدة زهراء والسيدة زينب، ولها أن تلقي القصائد والأشعار، ولها أن تدخل الندوات لتناقش الرجال في القضايا الفكرية، كما كان يحدث في تاريخنا عندما كان النساء يناقشن رسول الله محمد (ص) ويتحدثن مع الأئمة. إذن صوت المرأة ليس عورة، وإنما هناك تحفّظ وحيد في المسألة، وهو الذي أشارت اليه الآية 32 من سورة الأحزاب عندما تحرِّك المرأة، بشكل غير طبيعي، صوتها، وتحاول أن تحمّل صوتها عناصر الإثارة»[2]. ويُجيز فضل الله للمرأة الجهر بصوتها أثناء الصلاة، ويصح لها أن تؤذن لنفسها وأمام النساء، أما أمام الرجال، فليس ذلك مسنوناً.

{ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ }[3] شكلت هذه الآية الواردة في سورة النساء منعطفاً جذرياً في الخطاب القرآني الموّجه للرجال في التعامل مع زوجاتهم. وبصرف النظر عن أسباب نزول الآية، التي سبق لنا التطرق إليها في الجزء المعنون «المرأة في الوحي وسيرة الرسول» يجيز فضل الله «للزوجة الحق في أن تدافع عن نفسها تجاه الاعتداء عليها، سواء أكان المعتدي زوجاً أو شخصاً أجنبياً، لأن حق الدفاع عن النفس جائز وثابت في الشرع، ولذلك إذا لم

(1) المرجع نفسه، ص 132.
(2) المرجع نفسه، ص 160.
(3) سورة النساء، الآية 34.

يكن لزوجها الحق بأن يضربها، فلها الحق بأن ترد عليه من ناحية شرعية عامة، وإن كنا لا ننصح الزوجة بذلك حفاظاً على الحياة الزوجية. أما بالنسبة لمسألة ضرب الزوج لزوجته، فإنه لا يجوز ذلك في نطاق الخصوصية الزوجية، إلاّ إذا **منعته حقه الشرعي في المواقعة**، ولا يجوز له ذلك إلاّ بعد استنفاد كل الوسائل السلمية، من وعظ أو هجر، أو غير ذلك. وقد ورد في الأحاديث أن الضرب غير المبرح هو الذي لا يدمي لحماً ولا يكسر عظماً، لا ضرباً متعسفاً بل هو ضرب تأديبي خفيف يعالج حال التمرد... ولعل الأساس في ذلك هو أن مثل هذا التمرد، وهو التمرد على حق الزوج في الجانب الأساسي من الزواج، وهو الاستمتاع الذين يحمي الزوجين من الانحراف خارج نطاق الزواج»[1]. لا يختلف السيد فضل الله كثيراً عن الرأي الفقهي التقليدي في تفسير آية 34 من سورة النساء[2]، وهذه الفتوى التي أفتى بها العام 1997، شهدت تحولاً جذرياً بعد عقد من الزمن تقريباً، ففي مناسبة اليوم العالمي لمناهضة العنف ضد المرأة قال رداً على جملة من الاستفسارات: «إن الإسلام لم يُبح للرجل أن يمارس أي عنف على المرأة، سواء في حقوقها الشرعية التي ينشأ الالتزام بها من خلال عقد الزواج، أو في إخراجها من المنزل، وحتى في مثل السب والشتم والكلام القاسي والسيئ، ويمثل ذلك خطيئة يحاسب الله عليها، لذا نعتبر أنه إذا مارس الرجل العنف الجسدي ضد المرأة ولم تستطع الدفاع عن نفسها إلاّ أن تبادل عنفه بعنف مثله، فيجوز لها ذلك من باب الدفاع عن النفس، كما أنه إذا مارس الرجل العنف الحقوقي ضدها، بأن منعها بعض حقوقها الزوجية، كالنفقة أو الجنس، فلها أن تمنعه تلقائياً من الحقوق التي التزمت بها من خلال العقد. **إن قوامة الرجل على المرأة لا تعني سيادة الرجل عليها**، بل تعني تحميل الرجل مسؤولية إدارة الأسرة التي لا بد أن لا يستبد بها، بل أن يشارك مع الزوجة في الأمور المشتركة بينهما كزوجين»[3].

---

(1) **فقه الحياة**، حوار مع سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، أجراه، أحمد أحمد، وعادل القاضي، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، 1998، ص 68.

(2) يذكر أن السيد فضل الله أفتى في العام 1997 بجواز ضرب الزوج لزوجته في حال النشوز. (انظر: فضل الله، محمد حسين: دنيا المرأة، م.س، ص ص، 95- 96).

(3) مطر، فؤاد: **ألف فتوى وفتوى مسلمون في مهب فوضى الفتاوى**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 115.

ما هو رأي السيد فضل الله في ختان الأنثى وإعادة العذرية؟ يقول: «لا أعتقد بأن هناك ايجابية في مسألة ختان الأنثى، إلاّ في ما كان يتصوره القدامى في مسألة أن المرأة تكون أقرب إلى العفة كلما كانت أقل شهوة، فيلجأون إلى هذه الوسيلة للحد قدر الإمكان مما قد ترتكبه من أخطاء تمس شرف العائلة أو سمعة القبيلة. إلاّ أن هذا التصور مردود من جهة أنه ليس من الصحيح الإقدام على مثل هذا العمل الذي قد يحمل الكثير من المخاطر الجسيمة لمواجهة مشكلة مفترضة **الوقوع. فإن الشهوة ليست قيمة سلبية، إنما هي قيمة إنسانية طبيعية**، قد خلقها الله في جسد الإنسان من أجل أن يحفظ فيها الحالة الطبيعية التي يقوم عليها التناسل، حيث إن لها دوراً في دفع المرأة إلى الرجل والرجل إلى المرأة، لذلك فنحن لا نستطيع أن نعتبر الشهوة شيئاً سلبياً بحيث يحتاج إلى تخفيفها إلاّ في حالات شاذة غير طبيعية قد تصل فيها الشهوة إلى حد يصل إلى الانحراف»[1].

في ما يتعلق باعادة العذرية، لمن فقدته لحدث أو خطأ يقول فضل الله: «إذا كان الأمر يؤدي إلى عار ويؤثر تأثيراً كبيراً في سمعتها، مما يشكل حرجاً عليها، أو إلى قتل أو ما أشبه ذلك، فإنه يجوز لها، ولكن لا بد من الاحتياط في ذلك بعدم اللجوء اليه، إلاّ في حالات الضرورة القصوى، ولا يكتفي فيه بالحالات العاطفية، في ظروف المرأة التي فقدت عذريتها، لأن إعطاء الرخصة في مثل هذه الأمور قد يشجع الكثيرات على الجرأة في ممارسة الانحراف الجنسي. وبالنسبة إلى مسألة التدليس، إذا عرف زوجها بذلك فله خيار التدليس. ولعل من الأفضل إخبار الزوج بالموضوع قبل عقد الزواج، ليكون الدخول إلى الحياة الزوجية منطلقاً من الثقة بين الزوجين. في رأينا أن مطلق ذهاب العذرية يترتب عليها **أحكام الثيب**، لأن الثيب هي التي ليست ببكر، وليس هنالك علاقة بين ذلك وبين السبب الذي أدى إلى ذلك، وإن كان هناك علماء آخرون لهم آراء أخرى، بين من **ذهب إلى أن الثيب هي التي ذهبت عذريتها بالوطء**، حتى لو كان محرَّماً، وبين من يذهب إلى أن الثيب هي التي ذهبت عذريتها بالزواج الشرعي فقط، فلو ذهبت عذريتها بالزنى فلا تعتبر ثيباً، ولكن رأينا هو **أن الثيب هي من ذهبت عذريتها مطلقاً**، لأي سبب كان حتى بواسطة القفز أو العملية الجراحية أو آلة أو غير

(1) فضل الله، محمد حسين: دنيا المرأة، م.س، ص ص، 217-216.

ذلك، لأن الأساس في الأحكام الثابتة للبكر أو الثيب هو تحقق الموضوع لدى المرأة وهو أمر وجداني»[1].

لا تنحصر فتاوى السيد محمد حسين فضل الله في المسائل التي أشرنا إليها، إذ كانت له أفكاره في فقه الأسرة، زينة المرأة، الزوجة والمهام المنزلية، عصمة الزواج، الإجهاض، تغيير الجنس، النظرة إلى عورة[2] المرأة، استمناء المرأة، السحاق، التغزل بالمرأة والخمر، الرقص والموسيقى، الصداقة بين الجنسين، التعامل مع الإسلاميين، العلاقة مع الكتابيين، الموت الرحيم، التبرع بالأعضاء بعد الموت، الاستنساخ، وغيرها من المسائل.

شهد منهج فضل الله في الجوانب المتعلقة بفقه المرأة تحولات متفاوتة لكنها معتدلة مقارنة برجال الدين. وتؤكد رؤيته الفقهية ضرورة تدبير النص القرآني، والتفاعل مع العنصر التاريخي الكامن فيه. ومن هنا يمكن فهم حركية الاجتهاد عنده، التي تقتضي بالنسبة إليه تأصيل الفهم الديني من خلال التعمق في النص، وفي امتداده حتى يكون النص الديني على حد تعبيره «للحياة كلّها»، «لا أن نحبسه في زنزانةٍ ضيقةٍ من خلفياتنا الضيقة، التي قد تكون مما نعيش معه في الماضي أو نسقط بسببه في وحول الواقع». والملاحظ في فقه المرأة عند السيد فضل الله التطور النسبي لمنهجه في قراءة النص، تبعاً للمستجدات الحياتية. وصحيح أن جزءاً من الفتاوى التي أفتى بها لم يخرج عن الفقه التقليدي، رغم تسجيله لمواقف مفارقة في بعض الجوانب؛ من المهم التأكيد أن خلاصاته تصدر عن رجل دين، وليست تخريجات علماء الاجتماع أو المختصين في علم الإسلام والجندر؛ وأهمية العلاّمة فضل الله تكمن في الحركية التي أضافها على النص. وهذه الحركية، تأخرت عنده، بعد أن نضجت تجربته الفكرية، وعلى هذا الأساس تطورت أفكاره في مجال الفتوى الدينية، سواء في فقه المرأة أم الأبواب الفقهية الأخرى.

---

(1) **فقه الحياة**، م.س، ص ص 161– 162.

(2) ذهب بعض الفقهاء الذين نظروا إلى الأنثوي بوصفه مكمن الخطر، إلى منع النظر إلى فرْج المرأة خشية أن يورث العمى. (انظر: يوسف، ألفة: **وليس الذكر كالأنثى: في الهوية الجنسيّة**، دار التنوير، الطبعة الأولى، 2014)

الملاحظ بعد تتبعنا لبعض الفقهاء في المدرستين التقليدية والإصلاحية، ذاك الحضور الكثيف للمرأة **كجسد مستلب**، إذ تبدو رهينة الذكر الناطق باسم المقدس، فأصبح الخطاب الديني والفتاوى الصادرة عنه، خطاباً ذكورياً لا يرى نفسه إلاّ ضمن دائرة الأنا أي ضمن مرايا الذات الذكورية/ القضيبية.

بين الأنثوي والديني لعبة ملتبسة تقودها عوامل أسطورية وتاريخية كثيفة الدلالة. وإذا كانت الذكورة كمعطى مجتمعي وجنسي، مقرونة بالقوة والصلابة والفحولة، فإن لسطوة الفتوى حضوراً أشد ضراوة على قهر النساء، من القهر الاجتماعي، لأسباب متداخلة، أهمها إحالة الجسد الأنثوي على المقدس. المرأة في الإسلام الفقهي، **امرأة محجَّبة**، ودور الفتوى عند بعض الأئمة ورجال الدين، يكرس التضاد الأسطوري بين الأنثوي والمقدس في تجلياته كافة. إن الخلاصات الفقهية الإصلاحية في عصرنا الراهن وفي العصور السابقة، ما زالت تصطدم بالفقه الذكوري الذي يمثل كما خلصت آمنة ودود، **قوة ردعية حيال الأنثى**.

القرآن لا يضطهد النساء، وإنما القراءة الذكورية شوَّهت مقاصد النص المقدس. وحين بدأت النساء المسلمات، بالخروج على دائرة المقدس/ الذكوري، إلى المجال العام، بفعل التحولات الجديدة، على المستوى المجتمعي والمعرفي، شهدنا أصواتاً نسائية لا تكتفي بالمناداة بالحقوق السياسية فحسب، بل تخوض غمار المعرفة الدينية والإفتاء وحتى إمامة المصلين[1]، **وقد برزت ظاهرة جديدة تتمثل في الحرب الخفية بين الفتاوى النسائية والفتاوى الذكورية.**

2 – محمد الغزالي مقارعاً الفقه البدوي

شهد موقف **الشيخ محمد الغزالي** من قضايا المرأة تطوراً على مدار تجربته التفسيرية. وعلى الرغم من تأكيده الأحكام الأربعة: القرآن والسنّة والإجماع ودليل العقل، يمكن اعتباره على شاكلة العلامة فضل الله من **القرآنيين، الذين يعتبرون النص القرآني**، الركن الأساسي لأي تفسير، بحيث أخضع الغزالي الأحاديث للقرآن وليس العكس «إن مصاب الإسلام في المتحدثين عنه لا في الأحاديث نفسها». ويعتبر كتابه

(1) هذا لا ينفي أن الإسلام التاريخي لم يشهد هذه الظاهرة، التي لنا عودة إليها في مرحلة لاحقة.

«**السنّة النبويّة بين أهل الفقه وأهل الحديث**» بمثابة الإطار المنهجي الذي دشن فيه رؤيته الاصلاحية تجاه المرأة في الإسلام وأمور فقهية أخرى، وينطلق من خمسة أسس لقبول الأحاديث النبوية، ثلاثة منها في السند وإثنان في المتن، والأسس التي ذكرها ليست جديدة، لكنها تشكل ردّة فعل على بعض رجال الدين الذين جعلوا الأحاديث ركناً مقدساً لا يخضع لرقابة المؤول، تلك الرقابة التي تقتضي مقاربة الحديث من القرآن، والتأكد من صحته تبعاً للآيات القرآنية وليس العكس.

ينهض منهج الشيخ الغزالي على **القرآن والسنّة النبوية الصحيحة والاجتهاد**، وطبقاً لهذه القاعدة قرأ قضايا المرأة بعين رجل الدين المجدِّد، وليس من زاوية الاتجاه السلفي، ذاك الاتجاه الذي لم ينظر إلى «**امرأة الإسلام**» إلاّ من دائرة الحريم والتحريم، والغزالي برده على السلفيين وغيرهم حمل شعاراً مهماً «لا نريد أن ننقل المرأة من عصر الحريم إلى عصر الحرام». **القرآن** بالنسبة له أسّس للمساواة بين الرجل والمرأة، وإذا كان العلاّمة فضل الله من أبرز رجال الدين الاصلاحيين الذين قدموا قراءات مخالفة للمنظور التقليدي، فإن الشيخ الغزالي لم يكن بعيداً من منهجه، وقد شهد نتاجه الفكري/ التأويلي، تراكماً معرفياً، لخصه في كتابه «**قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**».

قام الإطار المنهجي عند الشيخ الغزالي على أربعة أركان، وقد أخضع الأحاديث - تحديداً الأحاديث المنسوبة إلى الرسول في ما يتعلق بالمرأة - إلى خمسة شروط:

أولاً: لا بد في **السند من راوٍ واعٍ يضبط ما يسمع**، ويحيكه بعدئذٍ طبق الأصل.

ثانياً: ومع هذا الوعي الذكي لا بد من خلق متين وضمير يتقي الله ويرفض أي تحريف.

ثالثاً: وهاتان الصفتان يجب أن تطردا في سلسلة الرواة، فإذا اختلتا في راوٍ أو اضطربت إحداهما فإن الحديث يسقط في درجة الصحة. وننظر بعد السند المقبول إلى المتن الذي جاء به، أي إلى نص الحديث نفسه.

رابعاً: يجب أن لا يكون شاذاً.

خامساً: وألاّ يكون به علّة قادحة[1].

«هناك أحاديث ضعيفة تحكم المجتمعات الإسلامية، وتهزم الأحاديث الصحيحة بل المتواترة والتصرف في السنة بهذا الأسلوب لا يمكن أن يكون ديناً قويماً ولا صراطاً مستقيماً. أما الأمر الثاني على المشتغلين بالسنن عموماً فهو قصورهم الفقهي، وليست لهم قدم راسخة في فقه الكتاب الكريم». على هذه القاعدة حدد الشيخ **الغزالي** منهجه، وخرج في تأويلات اصلاحية حول الحجاب والنقاب والمرأة والوظائف العامة، وعلاقة المرأة بالمسجد، وشهادتها في الحدود والقصاص، رافضاً حجب وجه المرأة خلف النقاب، منتقداً ما أسماه «**الفقه البدوي**»، حين اعترض على مقولة «أن كشف الوجه ذريعة للزنا؛ فالإسلام أوجب كشف الوجه في الحج، وألِّفُهُ في الصلوات كلها»[2].

يستشهد الغزالي بجملة من الأحاديث النبوية للبرهنة على عدم فرض الإسلام للنقاب، ولا يتوانى عن مقارنة الأحاديث بخلاصات بعض الأئمة في الإسلام ومن بينهم **ابن قدامة**، وهو مرجع حنبلي اعتبر أن «المرأة كلها عورة إلاّ الوجه وفي الكفين روايتان». وقف الغزالي مع حجاب المرأة، بطريقة وسطية، تحقق إنسانيتها وفاعليتها في سياق واحد، فالسفور يجعلها سلعة مبتذلة وأما النقاب فإنه يحول دون فاعلية المرأة. وتتجلى وسطية الغزالي في تشجيعه عطاء المرأة في خدمة المجتمع، والعمل خارج المنزل، وذلك عبر المشاركة في الأعمال التي تناسبها، مع التأكيد أن وظيفة ربة بيت هي ظيفة عظيمة لا تؤدي إلى التَعارض بين المسارين، «لا توجد حاجة لأن تُخيَّر المرأة بين البيت أو العمل خارجه طالما أنها تستطيع الوفاء بحق الوظيفتين بصورة متوازنة. يحمل الإنسان في طياته طاقات عظيمة تتيح له ممارسة عمله في محيط المجتمع ودائرة الأسرة في تناغم»[3].

في الستينيات أكد الشيخ **الغزالي** أولوية عمل المرأة داخل بيتها، ولكنه في

(1) الغزالي، محمد: **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، دار الشروق، القاهرة، 1989، ص ص، 14- 15.
(2) المرجع نفسه، ص 36.
(3) المرجع نفسه، ص 44.

الثمانينيات وبعد طول خبرة سعى لإيجاد توازن بين «مسؤولية المرأة داخل أسرتها ومسؤوليتها تجاه قضايا الأمة» ورأى «أن مستقبل الإسلام رهن بإعادة النظر في قضايا عديدة، منها قضية المرأة، وأن التضييق كان مدخلاً لأعداء الدين لكي ينفذوا إلى المجتمع الإسلامي»[1]. خاض الغزالي في قضايا شائكة بينها: القوامة، وإختيار المرأة لزوجها، والنقاب، وحرمة صوت المرأة، وضرب الزوجات، وبيت الطاعة، والطلاق، ودخول المرأة إلى المسجد، ووظائف المرأة؛ وقدم اجتهادات جديدة تخرج من عقلية رجل دين اصلاحي.

خلص الغزالي إلى أن قوامة الرجل على بيته «لا تعني منحه حق الاستبداد والقهر، فإن داخل بيت المسلم ما يسمى حدود الله، وهذه الحدود حدَّدت الضوابط التي تمنع الفوضى والاستخفاف والاستضعاف... وصف الله مكان المرأة من الرجل ومكان الرجل من المرأة بهذه الجملة الوجيزة (هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهنّ). إن هذا التمازج بين حياتين، يكاد يجعلهما كياناً واحداً، وليست الغريزة هي الجامع المشترك؛ فالنزوة العابرة لا تصنع حياة دائمة. وإذا كان البيت مؤسسة تربوية أو شركة اقتصادية، فلا بد من رئيس، والرياسة لا تلغي البتة الشورى، والتفاهم وتبادل الرأي والبحث المخلص في المصلحة»[2]. لا يذهب الغزالي مذهب الفقه الذكوري في تعريفه لعقد الزواج، ويضعه تحت عنوان «علم الاجتماع الإسلامي» القائم على التعاون والشراكة، ومن جهة أخرى يربط النفقة بالرجل «إن النفقة معصومة بجبين الرجل، وإن انفاق المرأة في البيت تطوّع غير ملزم، وعليها أن تجعل أثمن أوقاتها لتربية أولادها والإشراف العلمي والأدبي عليهم»[3] ما يعني أنه يعتبر القوامة المادية للرجل وحده، ويمكن للمرأة المشاركة في الانفاق تحت باب التطوع.

لم يسلك الشيخ الغزالي مسلك الفقه التقليدي، فكان وسطياً في تعريفه للنفقة، على عكس ما أكده الحنفية إذ ذكروا «أن عسر الرجل في القيام بواجب النفقة سبب

---

(1) عزت، هبة رؤوف: **الحق المر، الشيخ محمد الغزالي وقضايا المرأة**، مجلة إسلامية المعرفة، ماليزيا، السنة الثانية، العدد السابع، 1997، ص 29.

(2) الغزالي، محمد: **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، دار الشروق، القاهرة، 1996، ص ص، 154 – 155.

(3) المرجع نفسه، ص 156.

كافٍ لفسخ العقد، لأن المعقود عليه بضع المرأة فلها أن تمنع نفسها إذا حدث الاعسار بالنفقة. وبالغ بعضهم فذهب إلى القول: يجبر الرجل على النفقة على امرأته، فإن لم يفعل، حُبس»[1]. اشترط الغزالي الذكورة في عملية الانفاق على الزوجة والأولاد، لكن خطابه عن المرأة عرف تحولات نوعية في الثمانينيات، مقارنة بالستينيات، إذ بدا خطابه آنذاك تقليدياً حيث قال: «جنس الذكور عموماً أقوى من جنس الإناث. وقد تكون هناك فصائل من الإناث أقوى من بعض الرجال، إلاّ أن امتياز أفراد من النساء لا يعني خدش الحقيقة العامة التي ذكرناها وهي أن الرجال في الجملة أقدر من النساء، وأنهم بناة العمران، وعلى كواهلهم القوية نهضت الحياة الإنسانية. ولا يزال الرجال إلى عصرنا هذا - وسوف يبقون على مر العصور - قادة لكل نشاط مدني أو عسكري... بل إن النهضات النسائية - كما تسمى - ليست إلاّ وليدة شعور بالرقة والألم غمر قلوب بعض الرجال فقاموا يحررون المرأة من القيود التي رماها بها رجال آخرون[2] ».

ظهر التحول النوعي الذي عرفه **الشيخ الغزالي** في كتابه «**السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**» وبعدما حصر دور المرأة في البيت والعائلة، دعا إلى مشاركة **المرأة** المسلمة في الحياة العامة، معتبراً أن «المرأة المسلمة العفيفة أهلاً للنهوض بأمتها وتحمل أمانة هذا الدين جنباً إلى جنب مع الرجال»، فسعى لإيجاد **التوازن بين مسؤولية المرأة داخل أسرتها ومسؤوليتها تجاه قضايا الأمة**. بقي الغزالي مشغولاً بوظيفة المرأة داخل المنزل، دون أن يمنع عنها العمل خارجه، «أكره البيوت الخالية من رباتها، إن ربة البيت روح ينفث الهناءة والمودة في جنباته ويعين على تكوين إنسان سوي طيب، وكل ما يشغل المرأة عن هذه الوظيفة يحتاج إلى دراسة ومراجعة. وإلى جانب هذه الحقيقة فإني أكره وأد البنت طفلة ووأدها وهي ناضجة المواهب مرجوة الخير لأمتها ولأهلها، فكيف نوحد بين الأمرين؟... يمكن أن تعمل المرأة داخل البيت وخارجه، بيد أن الضمانات مطلوبة لحفظ مستقبل الأسرة، ومطلوب أيضاً توفير جو من العفاف تؤدي فيه المرأة ما قد تكلف به من أعمال. إذا كان هناك مائة ألف طبيب أو مائة ألف

---

(1) قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص 585

(2) الغزالي، محمد: **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، 1998، ص 130.

مدرس، فلا بأس أن يكون نصف هذا العدد من النساء، والمهم في المجتمع المسلم قيام الآداب التي أوصت بها الشريعة وصانت بها حدود الله... أعرف أمهات فاضلات مديرات لمدارس ناجحة، وأعرف طبيبات ماهرات شرَّفن أسرهنّ ووظائفهنّ، وكان التدين الصحيح من وراء هذا كله»[1].

تطرق الغزالي في أفكاره الاصلاحية إلى مسائل تتعلق بالنقاب وصوت المرأة ودخول المرأة إلى المسجد، فطالب أن تبتكر أزياء للنساء تجمع بين الفضيلة والجمال وتمنع التبرج والسفور، ورد على الذين يعتبرون وجه المرأة عورة قائلاً: «**الإسلام أباح كشف الوجه**». رفض الغزالي اعتبار صوت المرأة عورة مستشهداً بالعهد النبوي «كانت النساء في عهد الرسول (صلعم) يروين الأحاديث ويأمرن بالمعروف، وينهين عن المنكر، **فما زعم أحدٌ أن صوت المرأة عورة**. العورة في أصوات النساء وأصوات الرجال أيضاً، أن يكون الكلام مريباً، مثيراً، رنيناً، رديئاً. ولا يوجد بين رجال الفقه من قال صوت المرأة عورة، إنها إشاعة كاذبة»[2]. قارع الغزالي رأي بعض الفقهاء الذي نادى بأفضلية صلاة المرأة فى بيتها، واستند إلى قول النبي «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله. ونحن موقنون بأن النبي، جعل أحد أبواب المسجد خاصاً بالنساء، وأنه أقامهن في الصفوف المؤخرة من المسجد، وذلك أصون لهن في الركوع والسجود، وأنه زجر الرجال الذين يقتربون من صفوفهن، كما زجر النساء اللائي يتقدمن قريباً من صفوف الرجال. وقد بقيت صفوف النساء في المسجد طيلة عهد النبوي، وأيام الخلافة الراشدة»[3].

أباح الشيخ **الغزالي** صلاة المرأة في المسجد خلافاً لبعض الفقهاء الذين فضلوا صلاتها في بيتها؛ وإذا عدنا إلى بعض الأدبيات الفقهية، نلحظ توافر عناصر التنابذ بين الأنثى والمقدس في متخيّل الفقهاء، وبما أن المرأة تمثل «الفتنة» - أي المدنس بالنسبة للكثيرين من الفقهاء المتقدمين- فلا تجوز لها صلاة الجماعة في الجامع، وعليها الصلاة في بيتها، لأن خروج النساء «إلى الجماعات فتنة... والقعود في بيوتهن على

(1) الغزالي، محمد: **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، م.س، ص ص 44- 45.
(2) الغزالي، محمد: **قضايا المرأة**، م.س، ص ص، 164- 165.
(3) الغزالي، محمد: **السنّة النبوية**، م.س، ص 53.

مغازلهن أفضل لهن من الخروج إلى شيء من العبادات الظاهرة». لقد أخضع الفقهاء سائر العبادات التطوعية لإذن البعل. ولئن بالغت طائفة فاعتبرت أن صلاة التطوع لا تجب إلاّ على الرجال، فإن أغلبهم رأى أن على المرأة أن تستأذن زوجها قبل التطوع «فإذا نذرت المرأة الصوم يبقى النظر في حق الزوج من منعها من الصوم إذا احتاج إلى المتعة» واستدل الفقهاء بعدد من الأحاديث منها حديث «لا تأذن المرأة في بيت زوجها إلاّ بإذنه، ولا تقوم من فراشها فتصلي تطوعاً إلاّ بإذنه» و«تصوم المرأة وزوجها شاهد يوماً من غير شهر رمضان إلاّ بإذنه»[1].

أفتى الشيخ **الغزالي** بجواز عمل المرأة خارج البيت، ولم يمنع النساء المؤهلات من تولي أغلب المناصب في الدولة، إذا لم تتعارض متطلبات تلك المهن مع طبيعتهن ووظيفتهن في الأسرة، كما سمح للمرأة بدخول أجهزة الإعلام والمشاركة في الغناء طالما أن الغناء شريف الغرض، عفيف الأداء. وافق الغزالي على اختلاط البنين والبنات في الجامعات لكنه حذر من التعليم المختلط في المدارس الثانوية، لأنه جمع، يوقد الشر ويؤجج المشاعر عند المراهقين، فطبيعة هذه المرحلة لا تسمح بذلك، وستكون الدراسة فاشلة، كما طالب بتوحيد زيّ الطالبات في جميع مراحل التعليم. رفض الغزالي التشدد في منع الاختلاط، لأن ذلك المنهج القائم على الحيطة المفرطة، لن يوطد أركان النظام في المجتمع. إن ارتفاع المستوى الخلقي عند الجنسين مع مراعاة الآداب العامة سيجعل السلوك أكثر انضباطاً وأقل تفلتاً والاعتدال في كل حال هو الصواب. كما شرح الغزالي الفرق بين التبرج وبين التجمل، فالتبرج إثارة مفتعلة للفت الأنظار، أما التجمل فهو «صون الجسد واستبقاء محاسنه الطبيعية واستبعاد ما يشينها أو يشوهها، وذلك لا حرج فيه بل هو مطلوب». وتحدث الغزالي عن ملابس النساء فقال «فمن الواجب ابتكار أزياء تجمع بين الفضيلة والجمال، وتمنع التبرج والفساد»[2].

في كتابها «**المرأة في منهج الإمام الغزالي**» توصلت الباحثة العراقية **سهيلة الحسيني** إلى جملة من النتائج المهمة في ما يتعلق بآراء الغزالي ومنهجه بينها:

---

(1) قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الاسلامية**، م.س، ص ص، 494 – 495.

(2) الكندري، لطيفة: **تربية المرأة من منظور الشيخ محمد الغزالي**، مجلة العلوم التربوية، العدد الرابع، اكتوبر/ تشرين الأول، 2003، 57.

أولاً: إقامة دروس في المساجد خاصة بالسيدات في أوقات الصباح لتعود للمسجد قيادته الأولى في قيادة المجتمع.

ثانياً: تقف المرأة على قدم المساواة مع الرجل في الغرف من معين التربية والعلم أيضاً.

ثالثاً: رفض تقاليد الشرق المجحفة والغرب المسرفة لأنها لا تصون شخصية المرأة.

رابعاً: عدم إقحام المرأة في أعمال تذيب الأنوثة.

خامساً: لا يمنع الإسلام الاختلاط إذا كان محكوماً بالعفة والفضيلة[1].

ينتمي الشيخ محمد الغزالي إلى رعيل التيار الاصلاحي الذي يمثله **رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده، ومحمد حسين فضل الله**، ويمكن تصنيفه في خانة الاتجاه الديني النقدي المعاصر، الذي أعاد تراجع المستوى الإنساني للمرأة في العصور المتأخرة إلى «اضمحلال الفكر الديني»، ما يعني أنه بحث عن الاصلاح داخل الدين نفسه، وما يعني أيضاً أنه يحمّل جزءاً من هذه المسؤولية إلى بعض الفقهاء الذين لم يدركوا مقاصد النص القرآني وغاياته. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير ما قاله: «والحق أن قضايا المرأة تكتنفها أزمات عقلية وخلقية واجتماعية واقتصادية، **والأمر يحتاج إلى مراجعة ذكية لنصوص وردت، وفتاوى وُرِثت، وعادات سيئة تترك طابعها على أعمال الناس**، لا بدّ من دراسة متأنية لما نشكو منه، **ودراسة تفرق بين الوحي وما اندسّ فيه**، وبين ما يجب محوه او إثباته من أحوال الأمة»[2].

تكمن وسطية **الغزالي** مقارنة مع أبناء جيله من رجال الدين المتشددين، في نقده للبيئات المتحجرة، أو ما أسماه بـ «**الفقه البدوي**» وقد عالج إشكاليات التحجر، في كتابه «**تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**»، فنجده يدعو إلى نهضة نسائية رشيدة «أمتنا بحاجة إلى نهضة نسائية رشيدة، لمَ؟ لأن هناك بعض المتدينين لا يعقلون قضايا المرأة، أو ينظرون فيها بحماقة وقلة فقه، ولو وكّل إليهم الأمر لحبسوا النساء في البيوت، فلا عبادة لهم ولا علم ولا عقل، ولا فكر ولا نشاط ولا شيء، هذا النوع من المتدينين الجهلة ينبغي أن يحرم من الكلام باسم الله». حارب الغزالي على جبهتين:

---

(1) الحسيني، سهيلة: **المرأة في منهج الإمام الغزالي**، دار الراشد، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998، ص 15.

(2) الغزالي، محمد: **قضايا المرأة**، م.س، ص ص 33- 176.

الأولى، تصحيح المفاهيم الفقهية الذكورية السائدة حول قضايا المرأة بالاعتماد على المنهج القرآني؛ **الثانية**، التأكيد أن **الخطاب القرآني دشن للمساواة النسبية بين الرجل والمرأة**، لكن الموروث القبلي هو الذي شوّه مقاصد النص المقدس. **وإذا افترضنا أن المرأة مساوية للرجل في القرآن، ما الذي رسخ الشرخ بينهما على مستوى التشريع الإسلامي؟** يدل النتاج الفقهي الناطق بإسم المقدس، على فرضية أساسية؛ بما أن غالبية الفقهاء في العصور القديمة والحديثة، قرأت النصوص التأسيسية من زاوية ذكورية/ انشطارية، ولم ينظروا إلى المرأة إلاّ من باب المتعة عبر إصدار أكبر قدر ممكن من فتاوى الحلال والحرام، فإن الوقائع التاريخية/ الفقهية أفضت إلى رسم الخريطة الحياتية للمرأة بعين ذكورية، وهذه الخريطة، تمارس شروطها في تكبيل المسلمات وتشريط حضورهن في المجال العام، عبر فتاوى الطهارة والنجاسة. ولعل ما يشهده العالمان العربي والإسلامي من فوضى الفتاوى التي يطالعنا بها بعض رجال الدين، ومن بينها ممارسة الجنس مع الجثث، تعكس **عنف المجتمع الذكوري العربي، البدوي**، الذي **دخل** في القرن الحادي والعشرين في معركة ضارية مع الحداثة، فهل سيتراجع العقل الأسطوري/ الديني لصالح العقل التأويلي/ المساواتي. المستفاد من ارهاصات هذا الصراع، طفرة الاتجاه الديني/ السلفي، وهذا الاتجاه يحاول استعادة المواقع التي خسرها.

3 – فتاوى العصر: المرأة وأزمة الهوية

لا يمكن فصل فوضى الفتاوى تحديداً تلك المتعلقة بـ «امرأة الإسلام» عن عنف المجتمع العربي الذكوري وتقاليده السائدة، وتعكس **فتاوى العصر** التي يطاول جزء كبير منها جسد المرأة وحواسها، عبر إحالة هذا الجسد على المجال العام، أزمة مزدوجة: من جهة تفاقم دور المفتين في المجتمعات العربية بسبب انتشار الفضائيات وتكنولوجيا المعلومات، ما أتاح الفرصة لهم لايصال الفتاوى إلى شرائح واسعة من الجمهور العربي/ الإسلامي؛ ومن جهة أخرى تفاعل **الرهاب الذي** يعاني منه بعض رجال الدين بسبب إختراق النساء المسلمات للمجتمع ومشاركتهن الرجل في مجالات عدة، ما يعني تحدي عالم الذكورة في أكثر من ميدان. والرهاب المقصود إن دلّ على شيء فعلى

مخاوف المفتين من خسارة مواقعهم التقليدية، داخل عالم المقدس وخارجه، فكيف يمكن تفسير تنامي هذا الاتجاه عندهم؟ إن لثنائية المقدس والمدنس امتداداتها الدينية والمجتمعية والأسطورية، ولذا تمّ تقسيم الجنسانية في الإسلام إلى عالمين متناقضين، الأول، فاعل ومؤثر وينتمي بدوره إلى المقدس الذكوري؛ والثاني، مفعول به ومتلقٍ وينتمي إلى المدنس الأنثوي. وعلى الرغم من أن القرآن لم يقم حدوداً انشطارية، لكن مؤثرات الأساطير التوراتية على عقول رجال الدين في الإسلام الغابر والحاضر يضاف إليها الإرث البطريركي، أديا إلى تقديس الذكر وإدانة الأنثى. وبما أن اللعبة متبادلة بين التقديس والتحريم، فإن المقدس لانهائي، والتحريم لانهائي «والثنائية الميتافيزيقية، التقليدية، للوجود مقدس/ مدنس، تجعل المقدس بما هو لانهائي، في قلب المدنس النهائي، كل ذلك يجعل منظومة التقديس جواباً مصادراً من طرف السؤال، فالجواب بهذه المنظومة يجد صياغته النهائية قبل السؤال، حيث الأسئلة هي التي تحدد للقراءة - أي قراءة- آلياتها، وما دام السؤال مضمراً تكون آليات القراءة بدورها مضمرة تؤدي بالتأويل إلى سيرورات تأويلية بعيدة من الموضوعية في الوصول إلى المغزى الحداثي للنص التراثي في الدين. إن هناك دوماً حيزاً خفياً يشغله المقدس، ومنطقة ممنوعة يحتلها المحرم»[1]. **الوجود المقدس/ المدنس** الذي أشار اليه **علي حرب** يمكن مقاربته ليس في سياق قراءة نصوص التراث فحسب بل في إطار التراكم الهائل للفتاوى، غير المنفصلة عن ثنائية المقدس/ المدنس. ووفقاً لهذه القاعدة ندخل في دائرة لا متناهية تعيد إنتاج نفسها، عبر الإحالات المفرطة على المحظور والمرغوب، والأخطر أن الفتوى تتم إحالتها على المقدس، وتتسرب إلى المجالين العام والخاص.

يمكن تقسيم الفتاوى الصادرة عن بعض المفتين ورجال الدين المعاصرين إلى أقسام عدة: أبواب الطهارة والنجاسة؛ والحقوق الدينية والسياسية؛ ولا بد من التأكيد أن الفتوى لا تهدف دائماً إلى محاصرة المسلمة وإدراجها في دائرة التحريم الذكوري، وقد تتخذ مساراً جديداً سنقدم نماذج عنه، في سياق سردنا لبعض الفتاوى التي تطاول الأنثى في المجالات الجنسية والدينية والسياسية.

(1) حرب، علي: **لعبة المعنى، فصول في نقد الإنسان**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1991، ص، 98.

في مطلع العام 2008 أصدر مفتي الديار المصرية **الشيخ علي جمعة** فتوى تُجيز أن تتولى المرأة **وظيفة المأذون**، وكانت المأذونة **أمل سليمان عفيفي** الحائزة على إجازة في الحقوق وعلى دبلومين في القانون العام والجنائي هي التي وقع عليها الاختيار، وقد عزز جمعة الفتوى التي أصدرها بتأكيد عدم وجود نص شرعي يحرِّم على المرأة ممارسة دور المأذونة[1]، علماً أن تولي المرأة للوظائف العامة من بينها رئاسة الدولة والوزارة والنيابة ما زالت في صلب الجدل الفقهي الحديث، والأهم أن النساء المسلمات يخترقن المجال الديني عبر الإفتاء والمعرفة الدينية، وهذه الظاهرة ليست جديدة، لقد خبرها الإسلام في تجاربه التاريخية المتعاقبة تحديداً في مرحلة الإسلام المبكر وفي العهود اللاحقة[2]. ومن بين الفتاوى الحديثة، أجاز كبير المفتين في إدارة الإفتاء في دبي **الدكتور أحمد الحداد** للمرأة التي تحمل صفة العلم حق تولي منصب المفتي قائلاً: «تلقيت أسئلة من نساء يطلبن معرفة رأي الشرع في أن تتولى المرأة منصب المفتي، إن الإفتاء إخبار عن شرع الله تعالى الذي شرّعة لعباده، في مُحكم كتابه وعلى لسان رسوله (صلعم) وهذه المهمة فرضها الله تعالى على العلماء المتمكنين ليبينوا للناس شرع ربهم عند سؤالهم أو عند مقتضى الحاجة في البيان، وأوجب على كل من يحتاج إلى معرفة وبيان لأمر دينه ودنياه أن يسأل هؤلاء العلماء ليبصروه بشرع الله، وهذا التوجيه القرآني الرباني شامل لكل من حمل صفة العلم المسؤول عنه من ذكر وأنثى. إن العلماء يعرفون المفتي بأنه الفقيه الذي يُجيب في الحوادث والنوازل، وله ملكة الاستنباط، وهذه الملكة هي الفقه التام، الذي يصل به المرء إلى درجة الاستنباط، وهي ليست قاصرة على الرجال، بل يمكن أن تكون من النساء أيضاً إذا وصلن إلى تلك المرحلة من الفقه. لقد نزل الشرع الشريف للرجال والنساء، على حد سواء، وذلك ما بينه الله تعالى بقوله { وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ }. ولا تكون

(1) مطر، فؤاد: **ألف فتوى وفتوى! مسلمون في مهب فوضى الفتاوى**، م.س، ص 39.

(2) انظر: المرنيسي، فاطمة: **سلطانات منسيّات**، تعريب، فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2006.

المؤمنة آمرة بالمعروف ناهية عن المنكر إلا إذا كانت عالِمة بما تأمر وتنهي، فإن ذلك شرط أساس للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فدّل على أن المرأة كالرجل في ذلك، وهذا مما لا خلاف فيه بين أهل العلم»[1].

إلى جانب حق المرأة في الإفتاء الذي أجازه كبير المفتين في دبي أحمد الحداد، جاءت الخطوة الجريئة التي قامت بها أستاذة الدراسات الإسلامية في جامعة فرجينيا كومنولث الأميركية **آمنة ودود** التي أمتّ المصلين في صلاة الجمعة المختلطة في أميركا لتكشف عن الحضور التدريجي للمرأة المسلمة في عمق المقدس، وهذا التدرج الأنثوي يقلق حراس الفقه الذكوري، الذين يحصرون دور المرأة في الفراش ومتعة الرجل، وليس من السهل أن يتقبل هذا **الفقه البدوي**، على حد تعبير الشيخ **محمد الغزالي**، أن تؤم المرأة صلاة مختلطة، على اعتبار أنهم لا ينظرون إليها إلاّ من مواقع الفتنة والجنس. والجدير بالذكر أن **حسن الترابي** سبق له أن أفتى بجواز **إمامة المرأة للرجال** ففي نظره «لم يرد نص بألاّ تؤم امرأةٍ الرجال، وإنما أخرت النساء في صفوف الصلاة. ولقد جادلني البعض في أن ينظر إلى عجزها فيفتنه عن الصلاة فنصحته بأن يتأخر صفين حتى لا يرى ذلك إن كانت سُنته أن ينظر إلى دبر الإمام لا إلى موقع سجدته هو. وهؤلاء المُتفَيهقون[2] لا يرون في المرأة إلاّ فتنة الجنس لأنهم معزولون عنها في حياتهم إلاّ في الفراش الحلال»[3].

بناءً على ما تقدم يمكن طرح الإشكالية التي عالجتها **فاطمة المرنيسي**، **لماذا هذا التوتر بين المؤنث والسياسي؟ ونضيف إشكالية أخرى، لماذا هذا التوتر بين الأنثوي والديني؟** في الذاكرة الجمعية وفي الممارسة التاريخية بقيت النساء معزولات عن العمل السياسي والديني، إلاّ في بعض الفترات، وإذا اعتبرنا أن الخليفة ينتمي إلى عالم الرجال، فإن إمامة المصلين في المسجد الجامع، لم تخرج عن هذا الموروث، وغالباً ما نظرت المدونات الفقهية إلى المرأة من باب الفتنة وإغراء الذكر، وقد وصل الأمر إلى حدود منع النساء من حضور صلاة الجمعة. وهذه الظاهرة لم يشهدها الإسلام

(1) مطر، فؤاد: **ألف فتوى وفتوى**، م.س، ص 40.

(2) أدعياء العلم، (Philodoxes)، الذين يهرفون بما لا يعرفون.

(3) مطر، فؤاد: **ألف فتوى وفتوى**، م.س، ص 110

المبكر، **فالرسول** كان ينظم صفوف المصلين في الجامع، **والصلاة كانت مختلطة**، ومعلوم أن صلاة الجمعة تحظى برمزية سياسية ودينية في آن، والرمزية تحمل دلالات المقدس والدنيوي، وتطرح بدورها هذا الغموض «الذي يلف شرعية النساء في الوجود بالمسجد وهو غموض تمّ التعامل معه بشكل مخالف حسب الأمكنة، والثقافات والمراحل»[1]. وبصرف النظر عن الفتاوى التي تقدم بها أحمد الحداد والشيخ علي جمعة، تتعرض المرأة في الإسلام لعنف رمزي[2] وتاريخي، وهذا العنف الرمزي الذي درسه عالم الاجتماع الفرنسي **بيار بورديو** (1930 - 2002) في أطروحته «**الهيمنة الذكورية**» لا يقتصر على الحضارة العربية، بل له تمثلاته في الحضارات القديمة، وحتى في المجتمعات الغربية المعاصرة.

يدفعنا الانتقال من المجالين السياسي والديني إلى المجال الخاص، ونقصد الجنس، إلى رصد مجموعة من الفتاوى المعاصرة التي تطاول المرأة، من بينها: ضرب الزوجات وإرضاع الكبير وحق الزوجة في الهجر والامتناع وزواج الإنترنت وفتوى ممارسة الجنس مع الجثث، ومن هذه الأخيرة سنبدأ.

في فتوى تبرهن على فوضى الإفتاء ودونية الأنثى، أفتى الشيخ **عبد الباري الزمزمي**، رئيس الجمعية المغربية للدراسات والبحوث في فقه النوازل، بأن «**الدين الإسلامي يبيح ممارسة الجنس على الجثث**، بشرط إذا كان الطرفان يربطهما عقد القران قبل الموت. لا حرج إذا أراد الرجل/ الزوج ممارسة الجنس مع جثة زوجته بعد ساعات من موتها كما يقول الزمزمي، الذي اعتبر أن الدين الإسلامي لم يحرمه على الأزواج. وحتى إذا كان الرجل نادراً ما يفكر في ممارسة الجنس مع زوجته وقت وفاتها، إلا أن

---

(1) المرنيسي، فاطمة: **سلطانات منسيّات**، م.س، ص 109.

(2) يعرف بيار بورديو «**العنف الرمزي**» في كتابه «**الهيمنة الذكورية**»، بأنه «عنف هادئ لامرئي لا محسوس حتى بالنسبة إلى ضحاياه»، ويتمثل في أن تشترك الضحية وجلادها في التصورات الإستلابية نفسها عن العالم، وأن يؤمنا معاً بكل المقولات والمفاهيم والتصورات التي تضع المرأة في أقفاص المذلة والمهانة والإستلاب. العنف الرمزي أشد أنواع العنف الاستلابي، الموّجه ضد المرأة وهو نوع من العنف الثقافي الذي تشكل عبر مئات السنين من تاريخ الإنسانية. (انظر: بورديو، بيار: **الهيمنة الذكورية**، تعريب سليمان القعفراني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009).

الدين الإسلامي سمح له بذلك، على **أساس إن الزوجة حلال لزوجها حتى بعد مماتها**، وأن الموت لا يفسخ العلاقة الزوجية، باعتبار أنه جاء في القرآن أن الزوج والزوجة يمكن أن يكونا في الجنة معاً، أي بعد الموت. والموت لا يعادل الطلاق، حسب ما يؤكده بعض علماء الدين الإسلاميين، وأن لا دليل سواء في القرآن أو في الأحاديث النبوية يؤكد ذلك، فالزواج يبقى قائماً حتى بعد الممات. وأن الدين الإسلامي أباح للزوج أن يفعل بزوجته ما يشاء وكيفما شاء وقت ممارسة الجنس، شرط أن لا يأتيها من الدبر، والزوجة أيضاً لها حرية اختيار أو رفض تلك الممارسات، باعتبار أن رضا الطرفين شرط أساسي في العملية».

على نقيض هذه الفتوى التي تبرهن على خيال جنسي عصابي أجاز رئيس لجنة الفتوى في الأزهر الشيخ **عبد الحميد الأطرش** للزوجة شرعاً أن تضرب زوجها دفاعاً عن النفس «فلكل إنسان أن يدافع عن نفسه، ولا فرق في ذلك بين رجل وامرأة، أو عظيم أو حقير، لأن الناس جميعاً أمام الله سواء، وإذا تعرض الإنسان للضرب فلا يجوز أن يسكت عن ذلك»[1]. فتوى الأطرش قوبلت بإستنكار من قبل رواد الفقه الذكوري، وقد وصفها **مصطفى الشكعة** عضو مجمع البحوث الإسلامية، بأنها مدمرة للبنيان الأسري في الإسلام، ولا نعلم إذا كانت المرأة التي تدافع عن نفسها كرد فعل غريزي قبل أن يكون ديني هي التي تهدد كيان الأسرة أم الزوج الذي يعتمد على الضرب (سواء أكان تأديبياً أم مادياً) هو الذي يزعزع هذا البنيان، خصوصاً أن الجزء الأكبر من التفسيرات الفقهية التقليدية أجازت ضرب الزوج لزوجته في حال النشوز، **أي حين لا تطيعه إذا دعاها إلى الفراش**، أو تخرج من منزله بغير إذنه. وعلى هذا فإن الفقه المعاصر يمثل امتداداً لفقه الأوائل، ولكن سيطرة هذه الفئة من المفتين لا تلغي وجود أصوات معاكسة لدى طائفة لا بأس بها من الاصلاحيين، وهم كثر لكن الغلبة للتيار الذكوري، وهؤلاء الاصلاحيون «انكبوا على دراسة هذه الظاهرة وتفكيك مختلف البنى التي تقف وراء العنف، كما أنّهم عملوا على التنبيه إلى مختلف المؤسسات التي تعضد القهر. فانتقدوا حقّ الرجل في تأديب زوجته بالضرب، مشيرين إلى ضرورة إقامة العلاقة الزوجية على قيم المودة والمحبّة والمعاشرة الحسنة، لا علاقة الابتزاز وهدر

---

(1) مطر، فؤاد: **ألف فتوى وفتوى**، م.س، ص 104.

كرامة المرأة بتبرير حقّ الرجل في الضرب والتأديب لضمان الطاعة وسدّ المنافذ أمام النشوز. وكأنّ واجب المرأة الوحيد طاعة الزوج في الفراش وتجنّب كلّ تصرّف حرّ في جسدها، فهذا الجسد لا يعترف بوجوده، إلاّ إذا كان **جسداً منضبطاً راضخاً لإرادة الآخر**. وما من شكّ أنّ العنف المسلّط على الزوجة يوظّف لتكريس تفوّق الرجل على المرأة وامتيازه بجملة من الحقوق من بينها حقّ الرغبة»[1].

لم ينظر الفقه القروسطي إلى المرأة إلاّ باعتبارها «عورة»[2] من رأسها حتى أخمص قدميها، لدرجة أن ممثلي هذا التيار استخدموا جسدها الفاتن، ليس للمتعة فقط بل لدرء الفتنة، فقد أفتى الدكتور **عزت عطية** رئيس قسم الحديث في كلية أصول الدين في جامعة الأزهر، بإرضاع المرأة لزميلها في العمل منعاً للخلوة المحرّمة، إذا كان وجودهما في غرفة مغلقة لا يُفتح بابها إلاّ بواسطة أحدهما، ومما جاء في الفتوى «إن **إرضاع الكبير** يكون خمس رضعات، وهو يبيح الخلوة ولا يحرم الزواج، وأن المرأة في العمل يمكنها أن تخلع الحجاب أو تكشف شعرها أمام من أرضعته، لكن يجب توثيق هذا الإرضاع كتابة ورسمياً ويكتب في العقد أن فلانة أرضعت فلاناً»[3].

اقترنت الأنثى بالاغراء والغواية، نقيض المقدس/ الذكر، ولا يمكن تبعاً لفتوى إرضاع الكبير، النظر إليها إلاّ من خلال توجس المنظومة الفقهية من مخاطر فتنة الأنثوي المضاد للقدسي، وعلى هذا يتم انتاج فتاوى لا متناهية، تعالج **خطاب الرغبة الذكورية تجاه الأنثى**، ما يؤدي إلى محاصرة جسدها بالموانع والضوابط والشروط

---

(1) آمال، قرامي: «مساءلة الجسد الأنثوي في التفكير الاسلامي»، موقع شفاف الإلكتروني على الرابط الآتي: http: / /goo.gl /w9s29F

(2) تعبير «عورة» على سبيل المثال، وخصوصاً استخدامه المتعلق بجسد المرأة، يعود بجذوره إلى القرون الوسطى على أقل تقدير، ويعزى ضمناً إلى الجسد الأنثوي ولا سيما خصائص السلبية والخجل والعار التي اصطبغت بها الجنسانية، في أحد ملامحها، داخل الثقافة العربية الإسلامية. واللفظة مشتقة من «العور» وتعني «العيب» و«العوراء» الكلمة القبيحة، كما تعني أيضاً «الضعف». وقد استخدمت على وجه الخصوص لتدل على تلك الأجزاء من الجسم التي يطالب الدين بوجوب سترها أي الأعضاء الجنسية التي حددتها بعض المرجعيات الدينية بالمنطقة الممتدة بين السرة والركبتين بالنسبة للرجل، وبالجسد كله بالنسبة للمرأة. (انظر: إيلكاركان، بينار: **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية**، م.س، ص 74).

(3) مطر، فؤاد: **ألف فتوى وفتوى**، م.س،، ص 227. يشار إلى أن عزت عطية تراجع عن هذه الفتوى لاحقاً بسبب ما أثارته من ردود أفعال.

الدينية التي تدل على **التاضد بين الأنثوي وعالم الرجال المقدس في الإسلام الفقهي**.

من هنا يمكن فهم ما خلص إليه عالِم الاجتماع الفرنسي **جان بودريار** (Jean Baudrillard) (1929– 2007) حين قال: «**يجب القول إن الأنثوي يغري لأنه ليس أبداً في المكان الذي يفترض وجوده فيه**». تطرق الفقهاء في الإسلام الغابر والحاضر إلى مفاهيم إيروسية عبر الفتوى الدينية؛ والأنثى عندهم، مصدر الفتنة، وجسد المرأة بالنسبة لهم محور الإغراء الجنسي ولا بد تالياً من ترويضه، عبر الحجب والعزل والخفاض والضرب والتملك.

أجاز الشيخ **عبد المحسن العبيكان** عضو مجلس الشورى في السعودية حق المرأة بالدفاع عن نفسها إذا بادر الزوج باستخدام الضرب بحقها «المرأة هي كغيرها بالنسبة إلى **دفع الصائل؛ والصائل شرعاً هو من وثب على الغير وإستطال** وإن الضرب يكون على صورتين: الضرب بالجارح كالطعن بالخنجر أو العصا؛ والضرب بغير الجارح أي السوط والعصا، والسوط أخف من العصا». وأجاز العبيكان للزوجة «هجر زوجها في حال أن الزوج منعها بعض حقوقها الزوجية كالنفقة، مستنداً إلى حديث الرسول (صلعم) **لا ضرر ولا ضرار**»، كما أن العبيكان أجاز للزوجة الامتناع عن زوجها إذا كان يسيء عشرتها أو يستخدم العنف في معاشرته الزوجية[1]. مقابل هذه الفتوى التي أعطت للزوجة حق الدفاع عن نفسها والامتناع عن معاشرة زوجها في حال مارس معها العنف، حدد الشيخ **محمد متولي الشعراوي** (1911– 1998)، ثلاث مراحل لتأديب وإصلاح «**المرأة الناشز**» مستنداً إلى الآية 34 من سورة النساء، تبدأ المرحلة الأولى بالوعظ، وهو النصح بالرقة والرفق واللين، ومن ثم الهجر في المضجع، «لا تهجرها في البيت أو في الحجرة، بل تنام في جانب وهي في جانب آخر، حتى لا تفضح ما بينكما من غضب، اهجرها في المضجع لأنك إن هجرتها وكل البيت عَلِم أنك تنام في حجرة مستقلة أو تركت البيت وهربت، فأنت تثير فيها غريزة العناد، لكن عندما تهجرها في المضجع فذلك أمر يكون بينك وبينها فقط، وسيأتيها ظرف عاطفي فتتغاضى، وسيأتيك أنت أيضاً ظرف عاطفي فتتغاضى، وقد يتمنى كل منكما أن يصالح الآخر». ويصل الشيخ الشعراوي إلى المرحلة الثالثة وهي الضرب غير المؤذي قائلاً:

---

(1) المرجع نفسه، ص 103.

«إن الضرب يكون بشرط ألا يسيل دماً ولا يكسر عظماً، أي يكون ضرباً خفيفاً يدل على عدم الرضا، ولذلك فبعض العلماء قالوا: يضربها بالسواك، والمرأة عندما تجد الضرب مشوباً بحنان الضارب فهي تطيع من نفسها»[1].

يسعى رجال الدين في هذا العصر للإنتفاع من التكنولوجيا ولا سيما الإنترنت، فقد أجاز الشيخ **صفي الدين رحماني عقد النكاح من طريق استخدام الكاميرات «ويب كام» على الإنترنت**، فالزواج والقبول من العروسين بهذه الطريقة يجوز شرط توافر شاهدين في كل حالة زواج على غرار الزواج الشرعي المعتاد بموجب الشريعة الإسلامية.

يخرق العقل الفقهي التكنولوجيا، هذا المؤشر الأهم يمكن اكتشافه في ظل فوضى الفتاوى التي تجتاح الفضائيات والمواقع الالكترونية، وبصرف النظر عن المنحى الاصلاحي، لا يزال الفقه الذكوري، الأشد حضوراً، وهو يستمد جذوره من الإرث العربي/ القبلي، وليس من النص المقدس، أي القرآن؛ إذ إن الفقهاء، يتعاملون مع «امرأة الإسلام» من منطلق السيادة الذكورية المقدسة، وقد اتفقوا على عزل الجسد الأنثوي وتشريط أمكنة العورة فيه.

ينطق الفقه دائماً بإسم المقدس ويحاصره، وتكمن خطورته في أنه **يصادر حق التعبير بإسم السلطة الدينية**. وإذا اعتبرنا الجسد محور هوية المرأة عند بعض الفقهاء، إذا لم نقل غالبيتهم، فالعودة إلى المدونات الفقهية التراثية وإلى الفتاوى المعاصرة، تؤكد مهمازاً مهماً، وهو أن جسد المرأة بتحولاته وعلاقته مع المجال العام والخاص، يخضع لمنظومة فقهية/ ذكورية تعكس قيم المجتمعات العربية/ البدوية، فيعتبر الجسد الأنثوي، ملكاً وبضاعة. واللافت أن الأنثى في الأدبيات الفقهية تدور في فلك الذكر، ما يجعلها ضحية العزل وفتاوى الحرام والحلال على نقيض الرجل الذي لا يحضر جسده في القسم الأكبر من هذه الأدبيات والفتاوى.

حوّل الفقه الذكوري النساء المسلمات إلى أدوات وأشياء (أدوات للمتعة) أي أن هذا الفقه قام بـ «**تشييء**» المرأة وإستهلاكها إلى أقصى الدرجات. وتبعاً لهذا التحليل يمكن أن نفهم هذا الكمّ الهائل من الفتاوى المقرونة بالمقدس الجنسي تحديداً، الذي

(1) الشعراوي، محمد متولي: **100 سؤال وجواب للمرأة المسلمة**، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001، ص 82.

يعتبر أساس الخطاب الفقهي. ولكن لماذا لم يُنظر إلى المرأة إلاّ من زاوية الجنسية؟ الجواب البسيط ينطلق من الفصل الحاد بين الجنسين، الذي تنبع أصوله من الأسطوري والاجتماعي والسياسي والديني/ الفقهي، ما أدى إلى ولادة الانشطار الجندري على المستويات كافة، وساهم في تبلّر اتجاهات فقهية تريد سجن النساء في المجال الخاص، أي مجال الجنس، المحدد في **النكاح والمتعة والولادة والنشوز والحجاب والطهارة**. هذه الأبواب التي تطرق إليها وأفتى بها المفتون نهضت على مدماك أساسي عنوانه «فتنة الأنثى» بإعتبارها أصل الإغواء والغواية ومصدر الاضطراب في المجتمع. ولعل المعضلة التي تؤرق فقهاء العصر اختراق النساء للميادين كافة ومن بينها الإفتاء والإمامة.

الملاحظ بين الفتاوى التي رصدنا جزءاً منها وجود تيارين، إصلاحي وذكوري: الأول، يحاول المواءمة بين الدين والعصر الحديث؛ والثاني، **يوظف التراث لمواجهة العصر الحديث**. وكلما تدرج الإسلام نحو الحداثة، وإن ببطء شديد، تفاقمت العودة الدورية إلى الماضي عند التيار الثاني، الذي يبدو حتى الآن أنه يكسب معاركه ضد إسلام الاصلاحيين، الذي يضع على سلم أولوياته، إعادة تأويل فقه المرأة وليس ممارسة الوأد الديني عليها وعزلها عن الحياة العامة ومصادرة وجودها داخل البيت الزوجي والمجتمع.

ثانياً: جمهورية المحجبات من أين نبدأ؟

1 - الحجاب ومتعلقاته

الحجاب، بدلالاته الرمزية/ الدينية، يبقى بالنسبة لكل الفقهاء **إشعار للعفة**؛ والحجاب في بعض المدونات الفقهية لا يرتبط في تغطية رأس المرأة فحسب، بل يطاول كل الجسد الأنثوي الذي يعتبر مصدر الفتنة والإغراء. وعلى الرغم من أن رجال الدين والفقهاء في الإسلام اتفقوا على وجوب تغطية المرأة لرأسها كـ «**تكليف شرعي**» لكن الخلاف بينهم كان في تفسير ما ورد في **سورة النور** الآية 31 {**وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا**} فاختلفوا في **تحديد مواضع الفتنة ووصل بعضهم إلى اعتبار كل جسد المرأة عورة.**

إن الحجاب والنقاب والخمار والبرقع والجلباب وهي في العادة الملابس التي ترتديها النساء المسلمات بناءً على ما خرج به الفقهاء بضرورة تغطية الرأس والجسم كله وبعضهم نادى بتغطية الوجه، تحمل سياقاً دينياً واجتماعياً، حيث تختلط أحياناً العادات بالفرض الديني.

إذا أجرينا نوعاً من المقاربة اللغوية السريعة لمفردة «**حجَب**» كما وردت في لسان العرب، لم ترد في أي سياق بمعنى تغطية الرأس، **والحجب يعني الستر ومنع الدخول**، وإذا قارنا بين التفسير اللغوي وبين الآية 53 من سورة الأحزاب، مع الأخذ بالاعتبار أسباب النزول الآية، يمكن التوصل إلى الخلاصة الآتية التي خرجت بها **فاطمة المرنيسي**: «آية الحجاب نزلت في غرفة الزوجين من أجل حماية حياتهما الخاصة وإبعاد الشخص الثالث، عن النظر وهو أنس **بن مالك**، أحد صحابة الرسول، فأنس قد خُصَّ بالحجاب، بصفته **شاهداً رمزياً لجماعة أصبحت مزعجة جداً**، وكما يوضح **الطبري**، قال أنس **بن مالك**: «كان النبي قد تزوج زينب بنت جحش، وكان قد كلفني بدعوة الناس إلى حفلة العرس، ونفذت الأمر. وكان الناس قد جاؤوا بأعداد كبيرة، كانوا يأكلون ثم ينصرفون. قلت للنبي: يا رسول الله دعوت الكثير من الناس ولم أعد أجد أشخاصاً أدعوهم، فقال النبي: أوقف الدعوة. كانت زينب جالسة في زاوية من الغرفة، وكانت على قدر كبير من الجمال، كل المدعوين قد ذهبوا ما عدا ثلاثة». وبعد أن أجرى الرسول دورته على نسائه كما يورد الطبري «رجع إلى غرفة زينب، فوجد أن المدعوين الثلاثة لم يذهبوا بعد» ويكمل الطبري روايته عن أنس بن **مالك** «ولم أعد أذكر ما إذا كنت أنا أم شخصاً آخر قد أعلمه بأن الأشخاص الثلاثة قرروا أخيراً الذهاب. على كل حال عاد نحو حجرة العروس، فقدم رجلاً داخل الغرفة وأبقى أخرى خارجها، وفي هذا الموضع أسدل ستراً بينه وبيني، ونزلت آية الحجاب في تلك اللحظة».

لم ترد مفردة «**نقاب**» في القرآن وفي تفسير اللغة تعني تغطية الوجه، ليس كل الوجه، فقد «تَبْدُو إِحدى العينين، والأُخْرَى مستورة»، والنِّقابُ لا يبدو منه إلا العينان؛ أما مفردة «**خِمار**» فقد وردت لمرة واحدة في الآية 31 من سورة النور { وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ } وقد اختلف العلماء في تفسير كلمة «جُيوبهنّ» التي إما تعني

تغطية النهدين والنحر، وإما الرأس والنهدين والنحر، إلاّ أن الدلالة اللغوية كما وردت في لسان العرب، تكشف عن عادات كانت سائدة عند العرب قبل الإسلام، فالخمار «هو العمامة لأَن الرجل يغطي بها رأسه، كما أَن المرأَة تغطيه بخمارها».

لم ترد مفردة «**البرقع**» في القرآن لكن نجد لها حيزاً في اللغة (لسان العرب)؛ في حين أن مفردة «**جلباب**» ترد لمرة واحدة في الآية 59 من **سورة الأحزاب** { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ} «**والجِلْبابُ**» **في اللغة هو** «**القَمِيصُ وهو ثوب أَوسَعُ من الخِمار**، دون الرِّداءِ، تُغَطِّي به المرأَةُ رأْسَها وصَدْرَها»؛ ويختلف علماء اللغة في تحديد معنى جلباب وخلص بعضهم إلى القول إنه «**ما تُغَطِّي به المرأَةُ الثيابَ من فَوقُ كالمِلْحَفةِ**» دون **تغطية الرأس**؛ ورأى البعض الآخر بأن جلباب المرأة «**مُلاءَتُها التي تَشْتَمِلُ بها**».

2 - الحجاب من منظور فقهي

يعتمد المفسرون على ثلاث آيات أطلق عليها **آيات الحجاب**[1]، الأولى وردت في سورة الأحزاب الآية 53 { أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا }؛ الثانية، **الآية 59 من سورة الأحزاب** { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا }؛ الثالثة، الآية 31 من **سورة النور** { وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى

---

(1) يرى فريق من العلماء ومن بينهم ابن كثير وابن عطية الأندلسي أن آية الحجاب هي آية 53 من سورة الأحزاب. أما ابن تيمية يرى أنها الآية 31 من سورة النور، وفريق آخر يرى أن تشريع الحجاب بدأ في سورة الأحزاب ثم اكتمل في سورة النور لأنها نزلتا متقاربتين خلال عام واحد تقريباً. لكن هذا الاختلاف سيتحول مع الوقت إلى إجماع على أن كلا الآيتين هي آيات الحجاب. (انظر عطيف، أحمد السيد: **تغطية العالم، بدعة الإلزام بتغطية الوجه**، دار مدارك، بيروت، 2011، ص 39).

جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ}.

قبل أن نفصل البحث عن الخلاف بين الأئمة في ما ذكرته سورة النور الآية 31 {وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ} سنقدم لمحة سريعة عن التفسير الذي ساقه **الإمام الطبري** (صاحب أقدم مؤلف في التفسير) للآيات الثلاث. في شرحه للآية 53 من سورة الأحزاب خلص إلى الآتي {إلاّ أن يؤذن لكم} إلاّ أن تُدْعَوا {إلى طعام} تطعمونه {غير نظيرين} منتظرين {إناهُ} إدراكه وبلوغه (نضجه) {فانتشروا} تفرقوا؛ واخرجوا من منزله {ولا مستئنسين لحديث} ولا متحدثين بعد فراغكم من أكل الطعام، إيناساً من بعضكم البعض. {وإذا سألتموهن} يعني، نساء النبي صلى الله عليه وسلم ونساء المؤمنين اللائي لسن لكم بأزواج {فاسألوهنّ من وراء حجاب} أي من وراء ستر بينكم وبينهن ولا تدخلوا عليهن بيوتهن. {أطهر لقلوبكم وقلوبهن} من عوارض الفتن[1]. اللافت في قراءة الإمام الطبري عدم تفسيره لجملة {فاسألوهنّ من وراء حجاب} في **سياق تغطية الرأس** وفق المفهوم الشرعي المتداول، وإذا تتبعنا ما تقدم به فهذا يعني أنه يموضع الآية في أسباب نزولها ولا يعتبرها تستدعي لباس نساء النبي ونساء المؤمنين للحجاب، والطبري يكمل روايته بالاعتماد على **أنس بن مالك** الذي قال: إن آية الحجاب **نزلت بعد أن تزوج الرسول زينب بنت جحش** وقد سبق لنا التطرق إليها. الآية 59 من سورة الأحزاب أهم ما فيها العبارة التالية {يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ} فكيف فسرها الإمام الطبري؟ إذا هنّ خرجن من بيوتهن لحاجتهن، لا يتشبهن بالإماء في لباسهن وكشف شعورهن ووجوههن {ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ} من مررن بهم، أنهن لسن بإماء، فيُكّف عن إذا هنَّ بقول (مكروه) أو تعرُّض بريبة {وكان الله غفوراً رحيماً} لتركهن

(1) مصحف الشروق المفسر الميسر، مختصر تفسير الإمام الطبري، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987، ص 479.

ذلك فيما سلف (لتركهن إدناءهنّ الجلابيب عليهن؛ رحيماً بهن أن يعاقبهن بعد توبتهن)[1]. يؤكد التفسير الذي ساقه الإمام الطبري وجود شرخ في المجال النسائي المنقسم بدوره إلى عالم الإماء وعالم الحرائر[2]، بما فيه من دلالات على المستويين الاجتماعي/ القبلي والديني/ الفقهي، وطبعاً لا يوافق عدد من الفقهاء تفسير الطبري، ومن بينهم ابن حزم الأندلسي (994-1064) الذي اعتبر أن جملة «ونساء المؤمنين» تشمل الحرائر والإماء، ولكن ما تقدم به الطبري في الفصل بين الإماء والحرائر في ما يتعلق بضرب الجلباب نجد له من يدعمه، فشيخ الإسلام ابن تيمية وبصرف النظر عن خلطه بين الجلباب والخمار والحجاب، خلص إلى أن «الحجاب مختص بالحرائر دون الإماء، كما كانت سنّة المؤمنين في زمن النبي وخلفائه، أن الحرة تحتجب والأمة تبرز، وكان عمر رضي الله عنه إذا رأى أمة مختمرة ضربها وقال: أتتشبهين بالحرائر! فيظهر من الأمة رأسها ويداها ووجهها». ثم استدرك ابن تيمية فقال: «وكذلك الأمة إذا كان يخاف بها الفتنة، كان عليها أن ترخي جلبابها وتحتجب، ووجب غض البصر عنها ومنها. وليس في الكتاب والسُنّة إباحة النظر إلى عامة الإماء، ولا ترك احتجابهن وإبداء زينتهن، ولكن القرآن لم يأمرن بما أمر الحرائر، والسنّة فرقت بينهن وبين الحرائر ولم تفرق بينهن وبين الحرائر بلفظ عام»[3].

لا يختلف الإمام الطبري في تفسيره للآية 31 من سورة النور والتي شكلت أساس الخلاف الفقهي، عن بقية الفقهاء، فهو ينقل غالبية التفسيرات الفقهية لجملة { وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ} دون أن يحدد وجهة نظره، قائلاً: «{لا يبدين} يظهرن {زينتهن إلاّ ما ظهر منها} قيل: الزينة الظاهرة: الثياب، وقيل الخاتم والكحل والوجه والكفان. واختلف في ذلك {وليضربن} وليلقين {بخمرهن} وهو جمع خِمار {على جيوبهن}

---

(1) المصدر نفسه، ص 480.

(2) أثبتت الدّراسات الأنثروبولوجية أن الحجاب ظاهرة اجتماعية عرفتها العديد من شعوب العالم القديم، كخاصيّة من خاصيّات سيّدات مجتمع الحرائر. ومن أقدم المجتمعات الّتي أجبرت النّساء على التحجّب الآشوريين، ويعدّ بالنّسبة إليهنّ من مظاهر الرّفعة والتمييز بين طبقات النّساء السيّدات والإماء والعاهرات.

(3) **مجموعة رسائل في الحجاب والسفور**، مجموعة من المؤلفين، وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية، الطبعة الأولى، 1418 هـ، ص ص، 30– 32.

أي فتحات الصدر والرقبة من الثياب ليسترن شعورهن واعناقهن وقُرطهن { ولا يبدين زينتهن} الخفية التي ليست بظاهرة {إلاّ لبعولتهن}: أزواجهن»[1].

اتفق الفقهاء على وجوب تغطية رأس المرأة واختلفوا حول وجوب تغطية الوجه والكفين، قسم منهم يدرجهما في العورة وقسم آخر يرفض اعتبار وجه المرأة وكفيها عورة، وكل طرف أتى بأدلة لتعزيز وجهة نظره في تفسير الآية 31 من سورة النور { وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ}. رأى فقهاء **المذهب الحنفي أن بدن الحرة كله عورة إلاّ الوجه والكفين، إن لم يخف شهوة،** لأن في ذلك ضرورة للأخذ والإعطاء، ومعرفة وجهها عند المعاملة مع الأجانب، لإقامة معاشها ومعادها، لعدم من يقوم بأسباب معاشها. **أما فقهاء المالكية والشافعية فقد اعتبروا أن الحرة كلها عورة إلاّ الوجه والكفين.** أما المذهب الحنبلي الأكثر تشدداً اعتبر أن المرأة **كلها عورة حتى الظفر**، وأباح بعض أئمة الحنابلة كشف الوجه والكفين لمشقة تغطيتهما وأبيح النظر إليه أي الوجه لأجل الخطبة لأنه مجمع المحاسن. وقال ابن تيمية: «**والتحقيق أن ليس بعورة في الصلاة وهو عورة في باب النظر**»[2].

انقسمت المذاهب السنية الأربعة إلى قسمين: الأول، يعتبر أن المرأة كلها عورة ما عدا الوجه والكفين وهو توجه الأحناف والمالكية والشافعية؛ والثاني، اعتبر أن المرأة كلها عورة واشترط النظر إلى الوجه لأجل الخطبة وهذا مذهب جمهور الحنابلة.

تبنى الشيخ **محمد ناصر الدين الألباني (1914- 1999)** الاتجاه الأول فبعد قراءته للآية 31 من سورة النور واستشهاده بالأحاديث التي لا تعتبر وجه المرأة وكفاها عورة خرج بالنتائج الآتية:

أولاً: إن القرآن يفسر بعضه بعضاً وقد تبين من آية النور **أن الوجه لا يجب ستره،** فوجب تقييد الإدناء هنا بما عدا الوجه توفيقاً بين الآيتين.

ثانياً: إن السُنّة تبين القرآن، فتخصص عمومه، وتقيد مطلقه، وقد دلّت النصوص

(1) مختصر تفسير الطبري، م.س، ص 394.

(2) الحربي، سعد بن عوض: **الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل**، دار المسلم، الرياض، الطبعة الأولى، 1995، ص ص، 106- 107.

الكثيرة ومن بينها الأحاديث[1] على أن الوجه لا يجب ستره، فوجب تفسير الآية في ضوئها وتقييدها بها. فثبت أن الوجه ليس بعورة يجب ستره، وهو مذهب أكثر العلماء ومنهم أبو حنيفة ومالك والشافعي، ولكن ينبغي تقييد هذا بما إذا لم يكن على الوجه وكذا الكفين شيء من الزينة لعموم قوله تعالى { وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ } وإلاّ وجب ستر ذلك.

من بين ممثلي الاتجاه الثاني، أي الاتجاه الفقهي الذي يُلزم المرأة بتغطية الوجه والكفين، الشيخ **محمد الصالح العثيمين،** فهو يرى أن احتجاب المرأة عن الرجال الأجانب وتغطية وجهها أمر واجب، ويستند إلى الآية 31 من سورة النور، ويقول: «إن الله تعالى **أمر المؤمنات بحفظ فروجهن** والأمر بحفظ الفرج أمر به بما يكون وسيلة إليه ولا يرتاب عاقل أن من وسائله تغطية الوجه لأن كشفه سبب للنظر إليها وتأمل محاسنها والتلذذ بذلك وبالتالي إلى الوصول والاتصال. **وإذاً تغطية الوجه من وسائل حفظ الفرج وهو مأمور به لأن الوسائل لها أحكام المقاصد.** وفي قوله تعالى { وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ } فإن الخمار ما تخمر به المرأة رأسها وتغطيه به، كالغدقة، فإذا كانت مأمورة بأن تضرب بالخمار على جيبها كانت مأمورة بستر وجهها، **إما** لأنه من لازم ذلك أو بالقياس، **فإنه إذا وجب ستر النحر والصدر كان وجوب ستر الوجه من باب أولى، لأنه موضع الجمال والفتنة،** فإن الناس الذين يتطلبون جمال الصورة لا يسألون إلاّ عن الوجه، فإذا كان جميلاً لم ينظروا إلى **ما** سواه، نظراً ذا أهمية ولذلك إذا قالوا فلانة جميلة لم يفهم من هذا الكلام إلاّ جمال الوجه، فتبين أن الوجه هو موضع الجمال طلباً وخبراً، فإذا كان كذلك فكيف يفهم أن هذه الشريعة الحكيمة تأمر بستر الصدر والنحر ثم ترخص في كشف الوجه[2]. الحجاب عند العثيمين «عبارة عن ستر الوجه وما تكون به الفتنة من بقية الأعضاء، هذا هو الحجاب الشرعي خلافاً لما يظنه بعض الناس من أن الحجاب الشرعي أن تستر المرأة كل بدنها إلاّ الوجه والكفين. وإذا

(1) لمزيد من التفاصيل حول الأحاديث التي استند إليها محمد ناصر الدين الألباني، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين: **حجاب المرأة المسلمة في الكاتب والسُنّة**، منشورات المكتب الإسلامي، بيروت، د.ت، ص ص 25- 40.

(2) **مجموعة رسائل في الحجاب والسفور**، م.س، ص ص، 84- 85.

أمرت المرأة بكشف وجهها، وجب عليها أن تمتنع، وإذا ألح عليها أهلها أن تعمل هذا العمل وجب عليها أن تقنعهم، وإن أصروا على كشف وجهها فيجب عليها أن لا تفعل وألا تكشف وجهها وإن غضب بذلك أهلها ووالدها[1].

طغت على القراءة الفقهية لآيات الحجاب فكرة العورة، فتحدث الفقهاء، عن الجسد الأنثوي بشكل مفصل ولم يتفقوا حول الأعضاء التي يجب سترها، فقيل: العورة هما السوأتان فقط في الرجل والمرأة، وقيل: إحدى عينيها، وقيل: خفّها، وقيل: ملاءتها، وقيل: الوجه والكفان والقدمان، وقيل: **بل جميعاً إلاّ الوجه**، وقيل: **جميعها** بدون إستثناء. ويعود تباين المواقف بين العلماء في تفسير الآية **31** من سورة النور كما تلاحظ آمال **قرامي** «إلى اختلاف البيئات التي صدروا عنها، ما جعل تفسيرهم يسير في اتجاهات متعددة ليفضي الأمر إلى اتخاذ هذه الآية الداعية إلى ستر زينة المرأة حجة على وجوب حجب كامل جسدها. ونذهب إلى أن من أسباب عدم اتفاق العلماء حول تحديد عورة المرأة صعوبة ضبط مواضع الإثارة في الجسد الأنثوي نظراً إلى ارتباطها بالذوق والحاجة النفسية والتصورات الميثية وغيرها من المؤثرات»[2].

يرمز الحجب إلى العزل؛ وللعزل شروطه ومناهجه وأدواته، لذا لم تكتفِ المدونات الفقهية في تشريح الجسد الأنثوي وتحديد أمكنة العورة فيه، باعتباره مركز الفتنة والاثارة، بل وسعت دائرة التحريم لتصل إلى اعتبار صوت المرأة عورة «النساء مأمورات بالاستتار والاحتجاب، دون التبرج والظهور، ولهذا لم يشرع لها رفع الصوت في الأذان ولا التلبية، ولا الصعود إلى الصفا والمروة، ولا التجرد في الإحرام كما يتجرد الرجل، فإن الرجل مأمور أن يكشف رأسه، وأن يلبس الثياب المعتادة وهي التي تصنع على قدر أعضائه، فلا يلبس القميص ولا السراويل، أما المرأة فإنها لم تنه عن شيء من اللباس، لأنها مأمورة بالاستتار والاحتجاب، فلا يشرع لها ضد ذلك»[3].

وإلى جانب عزل جسد المرأة بالحجب على أنواعها أقام الفقهاء تمييزاً بين كفن

---

(1) عطيف، أحمد السيد: **تغطية العالم**، م.س، ص ص، 203– 204.

(2) قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص 370.

(3) انظر: الجوزية، ابن القيم: **كتاب الصلاة وحكم تاركها**، تحقيق محمد نظام الدين الفتيح، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1998.

المرأة وكفن الرجل، وجاء عند الحنفية «كفن الرجل للسنة إزار وقميص ولفافة؛ وكفنها سنة درع وإزار وخمار ولفافة زخرقة تربط بها ثدياها، لأنها أقل ما تلبس المرأة حال حياتها وتجوز الصلاة فيها من غير كراهة فكذا بعد موتها وما دون ذلك كفن بالضرورة»[1].

تسيطر مركزية الأنا الذكورية على جسد الأنثى في الإسلام الفقهي الذي نظر إلى المرأة من خلال أمكنة العورة ومفاتنها. ونتيجة الرهاب من فتنة الأنثوي تكدست الآراء الفقهية ونهضت بعدتها على أساس مصادرة حق المرأة المسلمة في التعبير والمشاركة في المجال العام. أصبحت المرأة **في الإسلام البطريركي سجينة الجسد وسجينة الفقهاء**. ولعل **ما قاله الإمام أبو حامد الغزالي (1058- 1111)** يسعفنا في تأكيد هذه الخلاصة «والقول الجامع في آداب المرأة من غير تطويل **أن تكون قاعدة في قعر بيتها لازمة لمغزلها** لا يكثر صعودها وإطلاعها، قليلة الكلام لجيرانها، لا تدخل عليهم إلا في حال يوجب الدّخول،... ولا تخرج من بيت زوجها إلا بإذنه فإن خرجت بإذنه فمتخفّية في هيئة رثّة تطلب المواضع الخالية دون الشّوارع والأسواق، محترزة من أن يسمع غريب صوتها أو يعرف شخصها».

3 - سوسيولوجيا الحجاب ورمزيته

ما هي دلالة الحجاب في بعدها التاريخي؟ أي وظيفة للحجاب في المجال العام؟ لماذا ارتبط الحجاب بالجنسانية؟ لماذا اقترن عزل جسد المرأة المسلمة بالإثارة والفتنة؟ هل أكمل الحجاب بالمعنى السوسيولوجي وظيفة التفريق الجندري؟ وما العلاقة بين تزايد المحجبات في بدايات القرن الحادي والعشرين واختراق النساء للفضاء العام؟ ألا يرتبط الحجاب في رمزيته بالفقه الذكوري؟ ومتى قامت مؤسساته؟

للحجاب وظائف وأدوار متداخلة تنطلق من الحيز الخاص لتصل إلى المجال العام. وفي ظل سطوة الأصولية الإسلامية على العالم العربي بدءاً من أوائل سبعينيات القرن الماضي، ارتفع معدل المحجبات لأسباب يعود جزء منها إلى فشل تجارب الحداثة، عدا أن الهزائم السياسية والعسكرية كرست ظواهر عزل النساء عن المجال

(1) الحربي، سعد بن عوض: **الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل**، م.س، ص 179.

العام. والعزل الذي نقصده لا يعني سجن المرأة داخل أسوار المنزل، إنما قولبة الجسد الأنثوي وفق تصورات ترضي السلطان الديني والسياسي. وعلى الرغم من اختراق النساء المسلمات للمجال العام، إلاّ أن دخولهن إلى عالم الذكورة، اقتضى تكثيف الجدران بين الجنسين، ما أعطى انطباعاً عاماً لدى المختصين من علماء الاجتماع وعلماء النفس والأنتروبولوجيا أن تزايد ارتداء الحجاب يرمز إلى أمراض سياسية واجتماعية مكبوتة تعاني منها المجتمعات العربية. والأخطر في مناهج عزل النساء تحويل العادات إلى عبادات، إذ كرست المؤسسات الدينية كل مظاهر الفصل الحاد بين الذكر والأنثى.

تاريخياً، لم يكن الحجاب ظاهرة إسلامية كما يعتقد البعض، فقد ارتدت النساء اليهوديات الحجاب، حيث كانت المرأة العبرية تغطي رأسها؛ وعزل الأنثى عند العبرانيين بإعتبارها **كائناً ملعوناً** تعود جذوره الأسطورية إلى أصل الخطيئة الأولى؛ **إغواء الحية لحواء بكل ما يحمله هذا الإغواء من دلالة جنسية غير مباشرة** دعمه النص التوراتي. فكرة عزل المرأة في اليهودية قرار يفرضه الرب «وكلم الرب موسى قائلاً: إذا حبلت امرأة وولدت ولداً تكون نجسة سبعة أيام كما في طمث علتها، تكون نجسة. ثم تقيم ثلاثة وثلاثين يوماً في دم تطهيرها، كل شيء مقدس لا تمس، وإلى المقدس لا تجيء. وإن ولدت أنثى تكون نجسة أسبوعين كما في طمثها، ثم تقيم ستة وستين يوماً في دم تطهيرها ومتى كملت أيام تطهيرها تأتي بخروف وفرخ حمام ذبيحة خطية إلى الكاهن فيقدمها أمام الرب ويكفر عنها».

يعتبر الطمث عند اليهود مرضاً بحد ذاته يوجب عزل المرأة، وأجيال اليهود من الكهنة رأوا أن مجرد النظر إلى **جسد المرأة خطيئة كبيرة عند الرب**، واستجابت المرأة لهذا الموقف والتزمت بيتها لا تخرج منه إلاّ إذا غطت جسدها من الرأس إلى القدم بعباءة. وقد ورد في العهد القديم ما يشير إلى أن النساء استعملن النقاب قبل الميلاد «ورفعت رفقة عينيها فرأت اسحاق فأخذت البرقع وتغطت». ومما جاء على لسان النبي أشعيا: «وقضى الله على بنات صهيون إذ يتشامخن ويمشين ممدودات الأعناق، غامزات بعيونهن، وخاطرات سيرهن، ويخشخشن بأرجلهن، أن يرى عورتهن، وينزع في ذلك اليوم زينة الخلاخيل والأساور البراقع»[1].

---

(1) صبار، خديجة: **الإسلام والحجاب بين عصر الحريم وتحديات الحضارة**، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 1994، ص 17.

يشير المؤرخ الأميركي ويل جيمس **ديورانت** (Will Durant) (1885– 1981) في موسوعته الشهيرة «**قصة الحضارة**» إلى أنه «كان في وسع الرجل أن يطلق امرأته إن عصت أوامر الشريعة اليهودية، بأن سارت أمام الناس عارية الرأس، أو غزلت الخيط في الطريق العام، أو تحدثت إلى مختلف أصناف الناس، أو إذا كانت عالية الصوت، أو إذا كانت تتحدث في بيتها ويستطيع جيرانها سماع ما تقول، ولم يكن عليه في هذه الأحوال إلاّ أن يرد عليها بائنتها».

في الديانة المسيحية ورد في العهد الجديد تغطية المرأة لرأسها «لا حاجة للرجل إلى تغطية رأسه، فهو صورة الله ومرآة مجده، **أما المرأة فمرآة لمجد الرجل فالرجل ليس من المرأة، بل المرأة من الرجل**، ولم **يخلق الرجل من أجل المرأة، بل المرأة خلقت من أجل الرجل**، ولهذا أوجب على المرأة أن تلبس نقاباً على رأسها احتراماً منها للملائكة». وتعكس رسالة **بولس** إلى أهل أفسس **المركزية الذكورية في المجتمع اليهودي** التي طاول تأثيرها النص الديني المسيحي حين يقول: «يا أيها النساء اخضعن لرجالكن كما للرب، **لأن الرجل رأس المرأة كما أن المسيح رأس الكنيسة**». يمكن الكشف عن مفارقة تاريخية شديدة الأهمية في ما يتعلق بالرؤية المسيحية للمرأة، من **خلال سيرة السيد المسيح، النسوي، كالرسول محمد**، ولعل حكمه على المرأة الزانية من الأمثلة الدالة على نسوية المسيح، فقد ورد في **إنجيل يوحنا** عن **يسوع** «قدم ذات مرة إلى الهيكل ليعلم تلاميذه وقدم إليه أحدهم امرأة أُمسكت في زنى، ولما أقاموها في الوسط قالوا له: يا معلم، هذه المرأة أُمسكت وهي تزني في ذات الفعل، وموسى في الناموس، أوصانا أن مثل هذه تُرجم. فماذا تقول أنت؟ قالوا هذا ليجربوه لكي يكون لهم ما يحتجون به عليه، وكان يسوع منحنياً إلى أسفل يكتب بإصبعه على الأرض، ولمّا استمروا يسألونه انتصب وقال لهم: من كان منكم بلا خطيئة فليرمِها أولاً بحجر. فلما سمعوا رده وكانت ضمائرهم تبكتهم خرجوا واحداً فواحداً مبتدئين من الشيوخ إلى الآخرين. وبقي يسوع وحده والمرأة واقفة في الوسط. فقال لها: يا امرأة أين هم أولئك المشتكون عليك؟ أما دانك أحد؟ قالت: لا أحد يا سيد. فقال لها يسوع: ولا أنا أُدينك، إذهبي ولا تخطي أيضاً»[1].

(1) إنجيل يوحنا، الاصحاح الثامن، ص 161.

تتناقض نسوية المسيح وانتصاره للمرأة مع نظرة بولس الرسول إليها، **فهو قد مارس الدور نفسه الذي اضطلع به عمر بن الخطاب في الإسلام**، بحيث اقترنت الأنثى عنده بالخطيئة والدنس، لهذا كان له موقف حاد من الزواج، إذ قال في رسالته إلى أهل كورنثوس: «غير المتزوج يهتم في ما للرب كيف يرضي الرب. أما المتزوج فيهتم في ما للعالم كيف يرضي امرأته. إن بين الزوجة والعذراء فرقاً. غيرُ المتزوجة تهتم في ما للرب لتكون مقدسة جسداً وروحاً، وأما المتزوجة فتهتم في ما للعالم كيف ترضي رجلها». وفي رسالته إلى تيماتاوس يكرس بولس **فكرة مسؤولية حواء عن الخطيئة الأولى التي قطع معها السيد المسيح لمجرد رفضه للعديد من الشرائع الموسوية** فيقول: «**وآدم لم يغوِ، لكن المرأة أغوت فحصلت في التعدي**».

تأثير بولس الذي أدى دوراً أساسياً في المسيحية بوصفه المؤسس الثاني، وهو ابن البيئة العبرانية، ساهم في تحميل رجال الإكليروس المرأة وزر الخطيئة الأولى، فشككوا في إنسانيتها، وتساءلوا عمّا إذا كان لها روح كروح الرجل، وما إذا كان يجب أن توضع بين الوحوش، أم بين الكائنات المفكرة. ويورد الأنتروبولوجي الفنلندي إدوار **ويسترمارك** (Edward Westermarck) (1862–1939) **في «موسوعة تاريخ الزواج»** بأن أحد كبار القساوسة صرح ذات مرة في **مجمع ماكون** (586 م) «بأن المرأة لا تتعلق ولا ترتبط بالنوع البشري»[1]، وتشير **دائرة المعارف الفرنسية** إلى خبر مجمعين كنسيين، تناولا قضية المرأة، إذ قرر رجال الإكليروس في المجمع الأول الذي انعقد في رومية العام 582 «**بأن المرأة كائن لا نفس له، وأنها لهذا السبب لن ترث الفردوس**، ولن تدخل ملكوت السموات، **وأنها** رجس من **عمل الشيطان**، فليس لها أن تتكلم[2]،

(1) ويسترمارك، إدوار: **موسوعة تاريخ الزواج**، ترجمة وتحقيق مصباح الصمد، صلاح صالح، هدى رطل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد)، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.

(2) عرفت أوروبا في القرن السابع عشر ميلادي ظاهرة إلزام المرأة بالصمت، إذ جعلوا على فمها قفلاً، وكانت المرأة تسير في الطرقات وفي فمها قفل، وتروح وتغدو في دارها، في غياب زوجها وفي فمها قفل من حديد. والجدير بالذكر أن القانون البريطاني القديم أباح للرجل بيع زوجته، ولم يلغ هذا القانون إلاّ في العام 1805. (انظر: مسيكة بّر، فتنت: **حواء والخطيئة في التوراة والإنجيل والقرآن الكريم**، مؤسسة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 96؛ انظر: العقاد، عباس: **المرأة في القرآن الكريم**، م.س، ص 192).

ولا أن تضحك، ولا أن تأكل اللحم، **بل غاية أمرها أن تقضي أوقاتها في خدمة الرجل سيدها**، أو في عبادة الله ربها»[1].

لم تقتصر النظرة الدونية للمرأة وإلزامها بإرتداء الحجاب على **إسلام الفقهاء**، فالظاهرة تجد جذورها التاريخية في أكثر من بيئة، ويعتبر الأشوريون من أقدم الشعوب التي أخضعت النساء للحجاب «ذلك ما أكدته الحفريات في أشور القديمة، حيث عثر على لوحة طينية ترجع إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد تحتوي على قواعد قانونية أقدم من ذلك عهداً. ففي إحدى فقرات اللوحة نرى بياناً مفصلاً عن نظام الحجاب، نلمس منه أنه كان مطبقاً **على الحرائر دون الإماء والعاهرات**. وكانت توقع على الأمة أو العاهرة إذا تحجبت عقوبات شديدة، فالأمة تثقب أذنها على سبيل المثال والعاهرة كانت تجلد خمسين جلدة ويصب القطران على رأسها»[2]. هذا الفصل بين الإماء والحرائر امتد إلى الجزيرة العربية قبل الإسلام وبعده وعلى هذا يمكن أن نفسر موقف **عمر بن الخطاب** الذي كان إذا رأى أمة مختمرة ضربها وقال: «**أتتشبهين بالحرائر؟**».

في الحضارة الإغريقية كانت المرأة توضع في المنازل الكبيرة، وكان من عادة نساء اليونان القدماء أن يحجبن وجوههن بطرف مآزرهن. وكانت نساء مدينة طيبة يتحجبن بحجاب خاص، وهو عبارة عن غطاء يوضع على الوجه وله ثقبان أمام العينين لتنظر منهما المرأة. ومما يلفت النظر أن أثينا ومعظم بلاد اليونان فرضت الحجاب على الحرائر مثل الأشوريين، ورفعته عن الإماء. إلى ذلك كان النساء عند اليونانيين «يلبسن ثوبهن حول وجههن بطريقة يبدو معها هذا الأخير كأنه قد غطي بقناع، فلم يكن يرى سوى العينين، بالاضافة إلى أنه كان من اللازم أن يرافق المرأة أحد أقاربها الذكور. ولا يكتفي الزوج بما تفرضه التقاليد على حرية المرأة، **بل** كانوا يضعون أختاماً على بيوتهم حين يتغيبون»[3].

بعد هذا العرض التاريخي الموجز حول فرض الحجاب على المرأة في الحضارات القديمة وفي اليهودية والمسيحية سابقاً، متى بدأت **مأسسة الحجاب في الإسلام؟**

---

(1) **دائرة المعارف الفرنسية**، مادة المرأة؛ نقلاً عن مسيكة بّر، فتنت: **حواء والخطيئة**، م.ن ص 67.

(2) صبار، خديجة: **الإسلام والحجاب بين عصر الحريم وتحديات الحضارة**، م.س، ص 19.

(3) المرجع نفسه، ص 21.

تُعيد أستاذة الدراسات النسائية في جامعة هارفرد **ليلى أحمد** في أطروحتها الهامة «**المرأة والجنوسة في الإسلام**» البدايات التاريخية لتأسيس معظم المؤسسات الإسلامية إلى فترة حكم الخليفة **عمر بن الخطاب**، حيث أصدر الكثير من المراسيم والقرارات الدينية والمدنية والجزائية، بما في ذلك الرجم كعقوبة للزنى. وقد كان عمر قاسياً تجاه النساء، وكان شديد العصبية ويقوم بالاعتداء الجسدي على زوجاته، وقد سعى إلى حبس النساء في بيوتهن ومنعهن من ممارسة الصلاة في المساجد[1]، وحين فشل في تحقيق ذلك أسس فكرة الفصل بين الجنسين في الصلاة مع تخصيص إمام خاص لكل منهما، واختار إماماً من الرجال ليؤم النساء في خروج آخر عمّا كان مألوفاً. فمن المعروف أن **محمداً** قد عيّن **أم ورقة** لتؤم أهل بيتها من الرجال والنساء وإلى ذلك قامت **عائشة وأم سلمة** بدور إمامة النساء بعد وفاة الرسول. وبخلاف ما كان على عهد محمد منع عمر زوجات النبي من التوجه إلى الحج، لكن الخليفة الثالث **عثمان** سمح لزوجات محمد بالتوجه إلى الحج[2].

لم يكن الحجاب في بدايات **العهد الأموي** منتشراً، ومن النساء من فهمن قصد الآية {وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ } أن ما أمرت به المرأة إذا خرجت لشأنها هو أن تضرب بخمارها على صدرها كي لا يظهر شيئاً منه، ومنهن من فهمت أن الأمر خاص بأمهات المؤمنين، أما غيرهن فكن يناقشن ويجادلن الرجال وهنّ سافرات. لكن هذه الحال لم تستمر طويلاً فقد بدأ خلفاء الدولة الأموية يفرضون الحجاب على النساء محاولين التضييق عليهن والحذر منهن كلما ازدادوا تقدماً، لأسباب متعددة من بينها:

أولاً: أدت الفتوحات إلى **تدفق الإماء** في ظل انتشار البذخ والترف واللهو، فتهافت الخلفاء على الإكثار من الزوجات لكثرة السبايا والجواري، **فشاع التسري**، وبدأ منع الاختلاط حتى وصل الأمر بالخليفة **مروان بن عبد الملك** إلى منع الطواف المختلط حول الكعبة.

(1) ثمة علاقة إشكالية بين الأنثوي والديني؛ تخلص فاطمة المرنيسي إلى أن الغموض الذي يلف شرعية النساء في الوجود بالمسجد، تمّ التعامل معه بشكل مخالف حسب الأمكنة والثقافات والمراحل التاريخية، وقد شهد الإسلام ظاهرة إلقاء النساء للخطب وإمامة المصلين وفي مقدمتهن عائشة.

(2) **أحمد، ليلى: المرأة والجنوسة في الإسلام، الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة**، تعريب منى إبراهيم، هالة كمال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999، ص ص، 65- 66.

ثانياً: تخوف المنظومة السياسية الجديدة من الأدوار التي تقوم بها النساء في الحياة العامة، انطلاقاً من تلك التي عارضت عمر بن الخطاب وهو يحث على اختصار المهور، واعترف لها بذلك في قوله: «**أصابت امرأة واخطأ عمر**»[1].

ثالثاً: دخول نساء الرسول وفي مقدمتهن **عائشة** في معترك الحياة السياسية في ما يعرف بالفتنة الكبرى، أحدث صدمة جرحية في الذات الذكورية، فعلى هودجها في معركة الجمل قادت عائشة أخطر المعارك في تاريخ الإسلام المبكر، وهي الأنثى اللامرئية/ المحجبة، المتوارية عن الأنظار، التي قادت معركة أقل ما يقال عنها إنها أول محطة تاريخية أدت إلى نشوء إسلام الفرق.

تبلورت مؤسسات الحجاب بشكل أوضح في حكم **العباسيين**. ومع انتشار اقتناء الجواري والإماء في قصور الخلفاء انتشر **نظام الحريم** في موازاة **تنامي الحجاب**؛ والحريم بهذا **المعنى مفهوم مكاني وحدود تقسم الفضاء** إلى قسمين: **فضاء داخلي أنثوي**، مستتر، ومحرم على كل الرجال ما عدا السيد، وفضاء **خارجي مفتوح على كل الرجال ما عدا النساء**. وكلمة **حريم**[2] تعني الحرام والحرم في آن، أو المكان المقدس الذي يخضع الدخول إليه إلى قوانين محددة وصارمة. والحريم هو كذلك الفضاء الخاص المحظور على العموم وعلى غرار كلمة محظية - أي courtisane بالفرنسية وأصل الكلمة ايطالي courtigiano – corte أي البلاط حرفياً وتدل الكلمة تعميماً على شخص ينتمي إلى حاشية الأمير - يشمل الحريم في آن المكان والنساء اللائي

---

(1) صبار، خديجة: **الإسلام والحجاب**، م.س، ص 37.

(2) في لسان العرب يكشف معنى حرم عن معان متعددة منها: الحَرامُ: نقيض الحلال، وجمعه حُرُمٌ؛ والحَرامُ: ما حَرَّم الله. والمُحَرَّمُ: الحَرَامُ. والمَحارِمُ: ما حَرَّم الله. والحَريمُ: ما حُرِّمَ فلم يُمَسَّ. والحَريمُ: ما كان المُحْرِمون يُلْقونه من الثياب فلا يَلْبَسونه، والحَريمُ الذي حَرُمَ مسه فلا يُدْنى منه، وكانت العرب في الجاهلية إذا حَجَّت البيت تخلع ثيابها التي عليها إذا دخلوا الحَرَمَ ولم يَلْبسوها ما داموا في الحَرَم؛ والحَريمُ: ثوب المُحْرم، وكانت العرب تطوف عُراةً وثيابُهم مطروحةٌ بين أيديهم في الطواف. وحَرَمُ مكة: معروف وهو حَرَمُ الله وحَرَمُ رسوله. والحَرَمان: مكة والمدينة، والجمع أَحْرامٌ. والبيت الحَرامُ والمسجد الحَرامُ والبلد الحَرام. والمُحَرَّمُ: شهر الله، سَمَّتْه العرب بهذا الإسم لأنهم كانوا لا يستَحلون فيه القتال، وأضيف إلى الله تعالى إعظاماً له كما قيل للكعبة بيت الله، **وقيل: سمي بذلك** لأنه من الأشهر الحُرُم.

يعشنّ فيه ويملكهن رجل واحد هو الحامي والسيد[1].

تفاقمت في العهد العباسي ظاهرة الحريم، أو النساء المعزولات في المجال الخاص، فلا يحق إلاّ للسيد الدخول إلى محرابهن، «وعادة حجب النساء، في هذا المجال، تقليد فارسي، انتشر في البلاد العربية، والمرأة لم تكن عندهم تظهر أبداً في المناسبات والاحتفالات العامة. وتقدم المعلومات التاريخية الكثير من التفاصيل عن توزع الحريم في بلاد فارس وعن دور المخصيين الذكور الذين يحمون النساء في الحريم ويخدموهنّ وعن تقديم الفتيات العذارى إلى ملك الفرس»[2]. وبما أن هذه العادة امتدت إلى الحكم العباسي وأدت إلى عدم اختلاط النساء المسلمات بالرجال نتيجة انتشار اقتناء الجواري، فقد خضعت المؤمنات للعزل واجبرن على ارتداء الحجاب، ونتيجة ذلك «صاغ المشرعون العرب قواعد يفرضون فيها عدم الاختلاط ويحدون من حرية المرأة. وهكذا قرر **أبو حنيفة** أن على المرأة المسلمة أن تتحجب طوعاً وألا تختلط بالرجال إن أوفاها زوجها حقها لناحية ما يتوجب عليه شرعاً بدفع مهرها وتأمين تكاليف البيت، ولزوجها الحق أن يمنعها من الخروج من المنزل إن هو ارتأى أن خروجها غير ضروري. ويلتقي مع أبي حنيفة أصحاب المذاهب الأخرى ولا يختلفون معه إلّا حول إمكان أن تزور المرأة بيت أهلها بلا إذن مسبق»[3].

تخلص الباحثة المغربية **خديجة صبار إلى أن ابن المقفع أول من حمل لواء الدعوة إلى الحجاب في العصر العباسي الأول**، وترجّح أن تدريسه لعلوم اليونان وآدابهم وثقافتهم ساهم في **تحويل العرب من عادة الاختلاط إلى عادة الحجاب**. وفي مقابل نظرية عزل الأنثى عن المجال العام ظهر خطاب مضاد في بداية القرن الثالث، إذ اعتبر **الجاحظ** أن الحديث مع النساء والنظر إليهن ليس عاراً، ولا يدخل في إطار الحرام، راداً على فريق من معارضيه ينزع إلى تحريم النظر إلى الحرائر وإلزامهن بالحجاب. «وهكذا واصلت الظاهرة تقدمها حتى أصبحت نظاماً اجتماعياً عاماً، وتسربت جذورها إلى المجتمع الإسلامي...

(1) المرنيسي، فاطمة: **هل أنتم محصنون ضد الحريم؟** تعريب، نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص ص، 9-8.

(2) اليافي، عبد الله: **الوضع الخاص للمرأة في الشريعة الإسلامية**، تعريب علي خليفة، دار ألف ياء، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 114.

(3) المرجع نفسه، ص 116.

فتمكنت عادة الحجاب من الناس في مرحلة معينة من التاريخ حيث وجد من الفقهاء من عثر له على سند من النصوص الدينية، وأصبحت الدعوة إلى الإسلام مقرونة بالدعوة إلى الحجاب، لدرجة أنهم اصطدموا بالأقطار التي تتمتع نساؤها بالحرية»[1].

كان ظهور مؤسسات الحجاب ونظام الحريم نتاج اتساع الثراء وتمدد الحضارة الإسلامية وتأثرها في القوميات الأخرى، لا سيما الفارسية، «والرجال الذين قاموا بإنتاج نصوص العصر العباسي أياً كانت، سواء الأدبية منها أو القومية، قد نشأوا تحت تأثير فرضيات مجتمعاتهم بشأن **الجنوسة والنساء** وهياكل القوى التي تحكم العلاقة ما بين الجنسين. وقد نقل النبلاء العباسيون عن النبلاء الساسانيين ممارساتهم وأعرافهم، فأصبح من العادي والمقبول امتلاك الحريم، بما يضمه من الزوجات والجواري تحت حراسة الغلمان. فقد كان للخليفة المتوكل أربعة آلاف جارية، ولهارون الرشيد المئات من الجواري؛ ومن المفاهيم التي أخذها العرب عن الفرس تأكيد **قيم العذرية واستهجان فكرة زواج المرأة أكثر من مرة**، وهي أفكار موازية لما كان سائداً في الزرادشتية التي كانت تعتبر المرأة ملكاً لزوجها الأول، ولم تكن تبيح لها الزواج ثانية إلاّ بوصفها زوجة أدنى مرتبة»[2].

الملاحظة الأولى التي يمكن الخروج بها إن **تراكم الثروات في العهد العباسي زاد من فاعلية مؤسسات الحجاب**. ثمة علاقة وظيفية/ تاريخية بين رأس المال والحجاب من جهة، ورأس المال والتعدد من جهة أخرى؛ فهل يمكن الحديث عن تبادل وظيفي بين رأس المال والحجاب بما يختزنه من فائض في اقتناء النساء بعيداً من تقسيم المجال الأنثوي بين الحرائر[3] والإماء؟ إن الثراء الذي خبره العصر العباسي أنتج انشطاراً هائلاً على مستوى العلاقات الجندرية، عبر تقسيم المجال إلى عالم الذكور وعالم الإناث، ولكن الأخطر تكثيف القطيعة مع الإسلام النبوي لمصلحة الإسلام الفقهي/ الذكوري.

---

(1) صبار، خديجة: **الإسلام والحجاب**، م.س، ص ص 47-44.

(2) أحمد، ليلى: **المرأة والجنوسة في الإسلام**، م.س، ص ص 89- 90.

(3) تعني لفظة الحرة المرأة التي تتوافر على حريتها مقابل الأمة، وكانت الحرة في الحريم تعني الزوجة الشرعية التي تنحدر غالباً من أصل ارستقراطي، وذلك على عكس الجارية التي كانت تُشترى من طرف السيد في أسواق النخاسة. (المرنيسي، فاطمة، سلطانات منسيّات، م.س، ص 17).

أما **الملاحظة الثانية** تتمثل في الدور الذي مارسه الفقهاء في مأسسة الجنسانية، وخطورة الفقه الإسلامي/ الذكوري أنه ركز جزءاً كبيراً من اهتمامه على فتنة المرأة، كما لو أن الجسد الذكوري بريء من هذه الفتنة، فإندفع إلى عزل النساء خلف الجدران، مادياً ورمزياً. وتالياً لا يمكن أن نلغي العلاقة الوظيفية بين العورة والحجب، خصوصاً إذا ما تمت مقاربتها من الاتجاه الفقهي الحنبلي الذي يعتبر كل جسد المرأة عورة حتى الظفر. وإذا دخلنا إلى عالم المحظورات عبر صوغ الفرضية الآتية: إذا كان جسد الأنثى عند الحضارات كافة ومن بينها الحضارة الإسلامية سبب الفتنة، **ألا يقترن حجب الجسد بتقديس الفرْج**[1] بكونه موضع الخوف والفراغ، وإذا تمادينا وطبقنا نظرية **فرويد** فهل يمكن القول إن علاقة المرأة بالرجل يتحكم بها الوجه الخفي أي التهديد بالخصاء؟ الكثير من المواقف التي اتخذها الرجل حسب تحليل **فرويد** سواء في اضطهاده للمرأة، أو في اختلاق شتى الوسائل لإخفاء معالم جسدها، كان من أجل الإبعاد عن ذاكرته صورة الخصاء التي كانت تهدده والتي كانت متجسدة بها؛ وإقصاء النساء في الأزمان الغابرة وحتى الحاضرة، عن مجتمعات الرجل مع تعليل ذلك بشتى الأفكار العقلانية، ليس سوى تبرير تجاه الوسائل الدفاعية التي اتخذها الرجل لحماية نفسه من آثار صدمة الخصاء[2].

إذا عدنا إلى الإشكاليات المطروحة في السابق حول **رمزية الحجاب ووظيفته**، ما هي أبرز النتائج التي يمكن الخروج بها؟.

أوْلى النتائج، إقصاء المرأة بشكل تدريجي عن المجال العام على عكس ما كانت تفعله الأنثى في الجاهلية، إذ يروي **الزمخشري** أنها «كانت تلبس الدرع من اللؤلؤ فتمشي في وسط الطريق تعرض نفسها على الرجال وتضرب الأرض برجلها ليتقعقع خلخالها فيعلم أنها ذات خلخال وكانت تضرب بإحدى رجليها الأخرى

---

(1) تتقارب رمزية **الفرْج** من رمزيات الينبوع والشِّدق: إنه يأخذ ويعطي، يبتلع الذكورة ويلفظ ماء الحياة؛ يوحد الأضداد أو بالحري يولجها في بعضها؛ من هنا اللغز المحيط بجاذبية الفرْج، خلافاً للقضيب، فالفرْج باب الحياة والموت الصغير الذي يسحر الذكر. (انظر: خليل، خليل أحمد: **مفاتيح العلوم الانسانية**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1989، ص 311).

(2) حب الله، عدنان: **التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان**، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 244.

ليعلم أنها ذات خلخالين». هذا الإقصاء التدريجي ترك تأثيراً مباشراً في المستويين الخاص والعام، سواء ما يتعلق بعلاقة المرأة مع الرجل/ الزوج، أم بإبعاد الأنثى عن الشؤون الحياتية. ومما ساهم في زيادة الشرخ تكريس **فقه الحجاب لأسس العزل،** أي عزل النساء ومصادرة قرارهن في التعبير الجسدي، وتالياً يعبر الحجاب بشكل واضح كما تلاحظ **آمال قرامي** «عن إثبات ملكية الرجل للمرأة وطاعتها له ما يؤدي إلى عدم المساواة بين الجنسين... وهذا يعني أن **حجب الجسد الأنثوي ليس إلاّ آلية غايتها السيطرة على فتنة المرأة بالحد من علاقتها بالآخرين**». إذاً لا يرمز الحجاب إلى ستر جسد الأنثى التي تعلن عن عفتها فحسب، لكنه يحمل دلالات اجتماعية وسياسية وجنسية. وفي مقابل تصرف الذكر بجسده كبلت المنظومة الفقهية أجساد النساء المسلمات بكل أنواع الحجب، **فحضور الأنثوي في عالم الرجال لا يمر إلاّ عبر وسيط ديني في الغالب،** فيحمي الحجاب المرأة نفسها من الجنس/ الذكوري، وبذلك تنظر إلى الذكر من موقع المواجهة، وهي حين تغطي **رأسها وجسدها في الفضاء العام المشترك تشعر على الصعيد النفسي أنها مساوية له،** على اعتبار أن الحجاب يحميها من عنف الذكورة، معنوياً وجسدياً ويقدم إشعاراً بعفتها. من هنا تتلازم ثلاثية العورة الحجاب الأنثى، وتتخذ طابعاً اجتماعياً/ دينياً غايته التشديد على العفة وتأكيد مبدأ التمييز الجندري، وصدّ أبواب الشهوة.

النتيجة الثانية: المأسسة الفقهية لثنائية الحجاب والفتنة أو كما يطلق عليها **فتحي بن سلامة «الحجاب التّيولوجي»**.

في هذا السياق تتساءل **فاطمة المرنيسي**: لماذا يخاف الإسلام الفتنة؟ لماذا يخاف الإسلام سلطة جاذبية المرأة الجنسية على الرجل؟ هل يفترض الإسلام أن الذكر غير قادر على تحقيق النجاح على المستوى الجنسي إذا كانت الأنثى خارج دائرة المراقبة؟ هل يفترض الإسلام أن قدرة النساء الجنسية أكبر من مثيلتها عند الرجال؟

تطرح المدونات الفقهية معادلة المرأة/ الفتنة؛ وترتبط الفتنة بالجاذبية الجنسية التي لا بد من إخفائها عن عيون الرجال عبر العزل، والمفارقة أن **فقه الحجاب** يبرهن على أمرين متلازمين: الأول، تقديس الجسد الأنثوي إلى درجة الإقصاء (ونقصد عدم السماح للمرأة بالتصرف بجسدها على نقيض الرجل الذي يمتلك حق التعبير

بدرجات مختلفة من بينها تشريع التعدد واحتكار المبادرة الجنسية[1]) والثاني، الحد من نشاط المرأة/ الزوجة على المستوى الجنسي.

في قراءتها للعلاقة الترابطية بين المرأة والفتنة تنطلق **نوال السعداوي** من فرضية خوف الرجل من المرأة إذ تقول: «ومن هنا أيضاً السر في قوة المرأة الخفية ومحاولة المجتمع حماية الرجل منها، وذلك بتعمية عيون النساء وتغطية وجوههن وحجب عقولهن بحيث لا يعرف القوي من الضعيف. ومن هنا ارتفاع قيمة العذراء عن الثيب في الزواج، فالعذراء جاهلة بالرجل والجنس، أما الثيب فقد خبرت الجنس والرجل من قبل، ويمكن لها أن تكشف القوي من الضعيف. وهذا هو سبب انخفاض قيمة الأرملة أو المطلقة»[2]. ترى السعداوي أن قدرة المرأة الجنسية هي التي تخيف الرجل «وقد كانت قوة المرأة هذه هي التي أفزعت الرجل البدائي وهي التي اقتضت منه أن يقمعها في جميع الوسائل الدينية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية؛ **فإن قوة الشيء هي التي تحدد القوة المطلوبة لإخضاعه**، ولهذا، فإن أشد القوانين عنفاً وصرامة هي تلك المتعلقة بالتحريمات والمحظورات على حياة المرأة الجنسية»[3].

النتيجة الثالثة، تشريع تعدد الزوجات[4]، فالرجل يسمح له بالزواج من أربع نساء في

---

(1) خلص محمود عباس العقاد إلى نظرية ذكورية مفادها: إن القدرة على الشعور بلذة الألم والخضوع هو جوهر الأنوثة التي هي بطبيعتها مازوشية وخضوع المرأة لغزو الرجل يشكل المصدر الأقوى للذة عند الأنثى.

(2) السعداوي، نوال: **الوجه العاري للمرأة العربية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1977، ص 68.

(3) المرجع نفسه، ص 67.

(4) يقول المفكر العراقي هادي العلوي في كتابه «**فصول عن المرأة**» أن تقيلص الغرائزية على أي حال إلى أربع زوجات، خطوة تأتي في مجرى الاصلاح الذي تقوم به الثورات للمجتمعات القديمة، وقد استعجل أبو ذر الغفاري والتزم بالعائلة الوحدانية الصرفة مع الامتناع عن التسري. لكن خطوة كهذه كانت بانتظار ثورة أخرى يتمخض عنها التطور اللاحق للمجتمع الإسلامي، فجاءت الثورة الإسماعيلية وابنتها القرمطية التي ألغت الزواج الضرائري، ولو أنها لم تستمر شأنها شأن التحولات الثورية المجهضة دوماً في عموم آسيا. وفي دائرة الفكر كان أبو العلاء المعري هو المروج الأكبر للعائلة الوحدانية لكن ثورته هي الأخرى بقيت في بطون الكتب، وقام الدروز فيما بعد بإبطال الضرائرية وهي فرع من الفاطميين يشير من بعيد إلى بقايا ثورة مجهضة. (انظر: العلوي، هادي: **فصول عن المرأة**، دار المدى للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2003).

حين أن على المرأة أن تكتفي برجل واحد. وهذا التعدد يؤدي إلى اضطرابات نفسية وعاطفية خصوصاً عند النساء، ويرسخ الشبق الذكوري الذي أسبغت عليه الأدبيات الجنسية قدرات خارقة مقابل عالم أنثوي بارد. وبصرف النظر عن الأسباب الموجبة للتعدد وفقاً للرؤية القرآنية التي كانت غايتها حل مشكلة الأرامل التي تزايدت اعدادهن بسبب الفتوحات، فإن تشريع التعدد يؤكد مسألة أساسية: المرأة المسلمة التي تشاركها ثلاث زوجات تجهد لإرضاء رغبة الزوج جنسياً وعاطفياً.

رابع هذه النتائج: اقتران الحجاب بهوية المرأة المسلمة؛ ثمة علاقة تبادلية بين الدال والمدلول، وتقديس الحجاب يفضي إلى حقل دلالي مجتمعي وديني وجنساني لا يمكن الاخلال به.

يكتسب الحجاب أهمية مزدوجة فهو يبرهن على السلطة الذكورية وعلى التفريق الجندري بين الجنسين الذي يستمد زخمه من هواجس الفتنة الأنثوية؛ والحجاب طبقاً للمنظور الفقهي ينطلق من «مبدأ تأثيم المرأة واتهامها الضمني بعدم السيطرة على غرائزها وبقدرتها على إثارة الرجل وإيقاعه في براثن الفتنة»[1]. **الأنثى في ثقافة الحجب** على حد تعبير الأكاديمية التونسية **رجاء بن سلامة** «تولد آثمة، وعليها أن تثبت يومياً براءتها، والخمار هو علامة الإثم ودليل البراءة المستحيلة لأن الخمار يجب أن يجر وراءه كوكبة لا تنتهي من الأفعال والسلوكيات الهوسية المتناقضة مع الفعل والمشاركة: رفض الاختلاط، رفض المصافحة، واعتبار المرأة مواطنة من نوع خاص»[2]. **والحال هل يمكن الحديث عن العفة القهرية بإزاء السفور والحجاب؟**

في كتابه «**تحرير المرأة**» (1899) فسر المصلح الاجتماعي المصري **قاسم أمين** (1863 - 1908) الارتباط بين الحجاب والعفة وبيّن أن «المرأة التي تحافظ على عفتها وشرفها وتصون نفسها عمّا يوجب العار، وهي مطلقة غير محجَّبة، لها من الفضل والأجر أضعاف ما يكون للمرأة المحجَّبة، فإن العفة الأولى هي قهرية، أما

(1) الجوهري، عايدة: **رمزية الحجاب مفاهيم ودلالات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 165.

(2) بن سلامة، رجاء: **النساء في الخطاب العربي المعاصر**، منشورات تجمع الباحثات اللبنانيات، بيروت، 2004، ص 166.

العفة الأخرى فهي اختيارية، والفرق كبير بينهما، ولا أدري كيف نفتخر بعفة نسائنا ونحن نعتقد أنهن مصونات بقوة الحراس واستحكام الإقفال وارتفاع الجدران، فإذا كانت نساؤنا محبوسات محجوبات فكيف يمكنهن أن يتمتعن بفضيلة العفة، وما معنى أن يُقال إنهن عفيفات؟ إن العفة هي خلق لنفس تمتنع به من مفارقة الشهوة مع القدرة عليها، فالعفة التي تكلف بها النساء يجب أن تكون من كسبهن ومما يقع تحت اختيارهن، لا أن يكن مستكرهات عليها، وإلاّ لا ثواب لهن في مجرد الكفّ عن المنكر. إن العفة ليست بيولوجية منظورة، بل لامرئية، وجدانية، وكامنة، وما قيمتها إذا كانت قائمة على القهر وليس على تعلق المرأة بزوجها واحترامها له؟»[1].

يقودنا قاسم أمين إلى تحليل تمثلات الجنسانية في المجال العام، فالمرأة المحجبة لم تعد أسيرة المنزل، ارتدت حجابها واخترقت مجال الرجال في ميادين العمل كافة، وهذا ما يقلق فقهاء العصر، ويدفعهم إلى تكثيف آليات الحجب والوأد المعاصر، وإصدار الفتاوى التى تحد من العلاقة التشاركية بين الذكر والأنثى كفعل إنساني/ تفاعلي، لا يقع في مصيدة الفتنة الجنسية الاستباقية التي تغزو **الوعي الفقهي المنشطر بين ماضٍ تليد وحاضر صادم.**

تخترق المرأة المسلمة اليوم مجال الذكورة في الشارع والعمل والجامعة، وهي تتحدى الرجل عبر حجابها، وصحيح أن جزءاً صغيراً من النساء المحجبات اخترن البقاء في المنزل، لكن الجزء الأكبر منهن يخرجن إلى المجال العام ويستعملن الحجاب كوسيلة لتأكيد حضورهن الفاعل في الميادين، ما يؤدي إلى «احتدام طابع الصراع الذي تتسم به العلاقة بين الجنسين وخصوصاً في المراكز المدنية، وسواء شئنا أم أبينا، فإن هذه العملية جدّ هامة، حيث إن عدداً متزايداً من النساء المتعلمات والأميات يجتحن سوق العمل وأمكنة الانتاج الحديثة... لا تخترق المرأة بارتيادها مجال العمل الأمة فحسب، ولكنها تدخل في منافسة مع أسيادها القدامى أي الرجال من أجل أماكن العمل المتوافرة»[2].

الحجاب الذي اقترن بالفتنة، يخفي دلالات جنسية مختلفة، فهو عبارة عن إشعار

---

(1) أمين، قاسم: *تحرير المرأة*، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1978، ص ص 81– 103.

(2) المرنيسي، فاطمة: **ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة إجتماعية**، تعريب فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 2005، ص ص، 163– 164.

علني للعفة، هدفه الكفّ عن جذب الذكور في المجتمع، للحد من الخطر الذي يمثله الأنثوي. ويكتسب الحجاب رمزيته من القوانين الهادفة إلى ترويض الأنثى، والتحكم بها، مع إعطائها الحق في تحقيق رغبتها الجنسية في الإطار الشرعي، أي في المجال الخاص - مداعبة المرأة مفروضة كواجب ديني على الرجل ويوجب بعض الفقهاء على الزوج إشباع رغبة زوجته الجنسية- في حين أن الحجب يبرز في المجال العام أي الشارع والمقهى والجامعة والعمل، والغاية منه الحد من فقدان السيطرة على فتنة الأنثوي[1].

إن استعمال الحجاب، هو توظيف لنظام رمزي يُراد منه أن ينتج رسائل تبعث إلى الآخر لتعرب له عن جسد التوبة والإنتماء إلى قيم الطهر والعفة، والإعلان عن البكارة والعذرية. فبالنسبة للمتزوجات اللواتي استعملن «هذه التقليعة» يمثل بالنسبة إليهن توبة ومحواً وتنصلاً من كل السلوكات التي كان المسؤول عنها الجسد. أما اللواتي لم يتزوجن بعد، فإنهن يسعين إلى الإعلان عن جسد عذري محافظ، و«صالح للاستعمال» المشروط بقيم التداول الجنسي للمجتمع المذكر. يعني، هذا، أن كل جسد -حسب بودريار- أو جزء منه يمكنه أن يقوم بدور وظيفي بالطريقة نفسها شريطة أن يخضع للنظام الإيروتيكي نفسه، لذا يكفي له أن يكون الأكثر تسييجاً، والأكثر صقلاً[2].

4 ـ النكسة والحجاب

لم يكن تفاقم عدد المحجبات بشكل كثيف في العالم العربي والإسلامي منذ أوائل سبعينيات القرن المنصرم نتاج انفجار التيار الأصولي/ السلفي فحسب، بل ثمة أزمة تطاول المجتمع برمته. وعلى الرغم من أن الحجاب، تاريخياً، قديم وليس بظاهرة

(1) تخضع الأنثى في المجتمعات البطريركية إلى جملة من المعتقدات والعادات العنفية من بينها استئصال البظر أو الخفاض، وجرائم الشرف وإعادة بناء العذرية. وعقدة الشرف منتشرة في العالم العربي وفي الغالب يحميها القانون كما هو الحال في الأردن، لكن هذه الظاهرة غير موجودة في مناطق الصحراء الكبرى الأفريقية وفي معظم مناطق جنوب شرق آسيا، **فجرائم الشرف غير معروفة مثلا في منطقة الهوسا** (شمال نيجيريا). (لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر: **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية**، م.س، ص ص، 155- 156؛ انظر أيضاً، قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص ص، 88-87).

(2) السليكي، خالد: «**تأملات في جسد يَتَعَرَّى مُحَجَّباً**»، موقع الأوان، الثلاثاء 72 أيار/ مايو 8002.

جديدة، لكنه تضاءل أقله في المدن العربية المفتوحة إبان إنتشار الإيديولوجيات الاشتراكية والقومية. وإذا أردنا تحديد الأسباب المؤدية إلى انفجار ظاهرة الحجاب/ النقاب يمكن الاشارة إلى معطيات عدة:

أولاً، فشل أنظمة ما بعد الاستقلال في بناء الدولة الحديثة وتكريس أنماط الاستبداد والتباطؤ في معالجة الأزمات الاقتصادية ما أدى إلى عودة البنى القبلية بما تحمله من بذور التخلف وسيطرة النظام البطريركي/ الذكوري.

ثانياً، سيطرة الحركات الإسلامية على مفاصل المجتمع العربي تحديداً في الأرياف وبعض المدن، وقد عملت هذه الحركات على أسلمة الجمهور ووسعت الشرخ بين الرجل والمرأة على قاعدة الفصل الحاد بين الجنسين، وإن كان رمزياً ومشروطاً، ويعتبر الحجاب الذي شددت عليه هذه الحركات أحد رموز **الجنسانية الأصولية**.

ثالثاً، قيام الثورة الإسلامية في إيران العام 1979 وكانت أولى الاجراءات التي اتخذتها الإيديولوجية الخمينية فرض الحجاب وأسلمة المؤسسات الرسمية والمجتمع.

رابعاً، الهزائم العسكرية العربية وفي طليعتها هزيمة 1967.

خامساً، تراجع الأحزاب القومية واليسارية لصالح التيارات الإسلاموية.

سادساً، الدور الخطر الذي اضطلع به **البترو دولار** في نشر ما يمكن أن نسميه **النقاب السعودي**. ومن المعروف أن عدد المنقبات لم يكن ملحوظاً في العالم العربي قبل بدايات السبعينيات، بهذا الحجم، إذ كان محصوراً في بعض الدول الخليجية، ولا يمكن عزل هذه الظاهرة عن محاربة السعودية للقومية والناصرية.

وأخيراً أدت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر 2011 إلى نكوص مجتمعي دفاعي، ليس لدى الجماعات الإسلامية المنتشرة في أوروبا أو أميركا فحسب، بل لدى المجتمعات العربية والإسلامية. فالحجاب يعتبر أحد مؤشرات الدفاع عن الهوية الجمعية/ الدينية.

هذا على المستوى العام. فكيف نظرت الحركات الإسلامية إلى جسد المرأة/ المسلمة؟ ولماذا لا ترى في الجسد الأنثوي إلاّ مصدراً من مصادر الفتنة؟ وهل حدثت أي تحولات على مستوى الخطاب؟

5 - الإسلاميون وأسلمة الجسد

خرجت حركة الإخوان المسلمين في أدبياتها **بنظرية المرأة الجوهرة** [1] (المعزولة عن المجتمع أو تلك الأنثى التي تواجه المجتمع عبر الحجاب). لا ينفصل فقه الحجاب عند جماعة الإخوان المسلمين عن الإرث الفقهي التقليدي، بل هو امتداد له؛ إذ يقول حسن البنّا (1906 - 1949): «إن كشف وجه المرأة ويديها حرام إلاّ إذا أمنت الفتنة فيجوز لها ذلك»، ويذكر أن الإسلام حين شرَّع للمرأة ألا تختلط بالرجل وألا تسافر معه مسافة القصر إلاّ مع محرم، وأن تقوم بوظيفتها الطبيعية من تنظيم مملكة الأسرة، لم يقصد بذلك قدحاً في شرفها، ولا حبسها لحريتها، وإنما يقصد بذلك صيانتها وحمايتها؛ هذا ما نقصده بالمرأة الجوهرة». وحرّم البنّا الاختلاط والاحتفالات والتبرج والتمرد على الأزواج ودخول المرأة ميدان العمل، وطالب بمصادرة الصحف والمجلات والروايات والكتابات والمسارح والاذاعات الهازلة «لا بد من مصادرة هذا الغذاء الوبيل من الصحف والمجلات والمسارح والاذاعات الهازلة الضئيلة المثيرة التى تستغل في الناس أخس مشاعرهم واحط غرائزهم، ومقاومة هذا التيار من التبرج والاختلاط ومفارقة البيوت، والخدور، للتسكع في الحدائق والمصايف والمتنزهات وعلى الشواطئ وفي البلاجات وتحريم هذه الوسائل الخسيسة التي تيسر على الشباب مقاصدهم»[2].

في رسالته إلى المرأة المسلمة هاجم البنّا الاختلاط فذكر أن الإسلام يرى في الاختلاط بين الرجل والمرأة خطراً محققاً، فهو يباعد بينهما إلاّ بالزواج. وقد وصف المجتمع الإسلامي بأنه مجتمع إنفرادي لا مجتمع مشترك. وأباح البنّا للمرأة شهود العيد وحضور الجماعة والخروج للقتال عند الضرورة القصوى، لكنه وقف عند هذا الحد واشترط له شروطاً عديدة من البعد عن كل مظاهر الزينة، ومن ستر الجسم، ومن إحاطة الثياب به فلا تصف ولا تشف، ومن عدم الخلوة بأجنبي مهما تكن الظروف،

---

(1) بدعوى شاعرية: «أيكون الدُّرُ إلاّ في الصّدف؟»

(2) البنّا، حسن: **من أهداف الدعوة**، مجلة الإخوان المسلمين، 20 أيار/ مايو 1944، العدد 11، ص ص، 3-4.

كل ذلك إنما يراد به أن يسلم الرجل من فتنة المرأة وهي أحب الفتن إلى نفسه[1].

ويحصر البنّا عمل المرأة في البيت فقط ولكنه يضع إستثناء إذ يقول: «وإذا كان من الضرورات الاجتماعية ما يلجئ المرأة إلى مزاولة عمل آخر غير هذه المهمة الطبيعية لها، فإن من واجبها أن تراعي هذه الشرائط التي وضعها الإسلام لإبعاد فتنة المرأة عن الرجل وفتنة الرجل عن المرأة، ومن الواجب أن يكون عملها هذا بقدر ضرورتها، لا أن يكون هذا نظاماً عاماً من حق كل امرأة أن تعمل على أساسه[2]». مهمة المرأة عند البنّا «زوجها وأولادها، أما ما يريد دعاة التفرنج وأصحاب الهوى من حقوق الانتخاب والاشتغال بالمحاماة فنرد عليهم بأن الرجال وهم أكمل عقلاً من النساء، لم يحسنوا أداء هذا الحق، فكيف بالنساء وهن ناقصات عقل ودين».

على خطى حسن البنّا أكمل منظرو حركة الإخوان المسلمين آليات عزل الجسد الأنثوي، إلى حد أنهم اعتبروا انتشار البطالة في مصر مَرَدّه منافسة المرأة للرجل في ميدان العمل. وفي شهر كانون الثاني/ يناير 1988 دعا الداعية السلفي **يوسف البدري** (1938– 2014) إلى عدم تعيين الإناث في الوظائف الحكومية من أجل القضاء على ظاهرة البطالة، أما الشيخ **محمد سعيد رمضان البوطي** (1929 – 2013) فقد اعتبر أن «الضمانة الكبرى لبقاء الأمور على نهجها السوي هي ألا تنزل المرأة ميدان العمل من أجل الرزق إلاّ في أضيق الظروف والحالات الضرورية، وحرم عليها حقوق الانتخاب والاشتغال بالمحاماة. والفقهاء يجمعون على عدم توليها المناصب الهامة»[3] ومن بينها طبعاً الإمامة العظمى.

شهدت الأدبيات الإخوانية تطورات طفيفة؛ ما عاد ينادي منظروها بضرورة عزل المرأة عن الحياة العامة، فدعاتها الجدد، ينادون اليوم بتفعيل الدور النسائي في الشأن العام؛ فطالب الشيخ **يوسف القرضاوي** بتطوير القيادات النسائية داخل الحركة الإسلامية، قائلاً: «إن العمل الإسلامي النسويّ إنما ينجح ويثبت وجوده في

(1) السيد، يوسف: **المرأة وحقوقها في منظور الإخوان المسلمين**، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998، ص ص، 61–60.

(2) البنّا، حسن: **المرأة المسلمة**، دار الكتب السلفية، القاهرة، د.ت. ص 26.

(3) المصري، سناء: **خلف الحجاب، موقف الجماعات الإسلامية من قضية المرأة**، الشعاع للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 2004، ص ص 76–61.

الساحة، يوم يفرز زعامات نسائية إسلامية، في ميادين الدعوة والفكر والعلم والأدب والتربية»[1].

إلى ذلك أصدرت حركة الاخوان المسلمين العام 1994 وثيقة وضعت تحت عنوان «**المرأة المسلمة في المجتمع المسلم**» ضمنتها موقفاً وسطياً يقبل المشاركة السياسية للمرأة، بإستثناء الإمامة الكبرى أي رئاسة الدولة. ورغم الدور الذي أُعطي للنساء لكن تمثيلهن في المجالس الأساسية للحركة يكاد يكون معدوماً، حتى إن مشاركتها في صناعة القرار غير ملحوظة إلا بنسب قليلة. ويُرجع الدكتور **بشير نافع** هذا التغييب للعنصر النسائي في الحركة إلى الأصول الاجتماعية والثقافية لأبنائها «المسألة ذات علاقة بالأصول الاجتماعية والثقافية لأبناء الحركة الإسلامية أنفسهم، الذين ينحدرون في معظمهم من الطبقات الفقيرة والمتوسطة، حيث ما يزال دور المرأة محدوداً وثانوياً وتابعاً في معظم الأحوال».

عرقلت العوامل المجتمعية تدرج المرأة في النشاط السياسي عند حركة الإخوان المسلمين فلم يتم تمثيلها في انتخابات مجلس الشعب التي خاضها التنظيم إلاّ في العام 2000 ومن بعده في العام 2005 وفي هذه الدورة خاضت المرشحة الوحيدة **مكارم الديري** إلى جانب عصام مختار المعركة الانتخابية عن دائرة مصر الجديدة ومدينة نصر، مع العلم أن الجماعة في هذه المرحلة حققت نصراً كبيراً مقارنةً بتاريخها الماضي، يرجعه العديد من المحلّلين إلى عدم وجود بديل قوي للحزب الحاكم سوى الجماعة التي خرجت للمرة الأولى في مسيرات انتخابية، رافعة شعارها الذي أثار جدلاً واسعاً «**الإسلام هو الحل**» وأثبتت النتائج فاعلية هذا الشعار الذي استقطب نسبة لا بأس بها من غير المنتمين للجماعة في أول اختبار عملي، لاسيما مع تنامي النزعة الدينية وإنتشارها في الطبقة الوسطى، فشوهدت للمرة الأولى فتيات محجبات يرتدين الجينز والملابس القطنية في مسيرات مرشحي الاخوان. غير أن المؤشر الأهم في غياب التمثيل النسائي لدى حركة الاخوان يعود بالدرجة الأولى إلى صراعها مع السلطة، ما منع عنها تجديد خطابها الديني والعقدي خصوصاً المتعلق بالحقوق السياسية للمرأة.

---

(1) القرضاوي، يوسف: **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992، ص 64.

تأثرت المنتسبات إلى حركة الإخوان في العوامل المجتمعية والسياسية المسيطرة على النهج الإخواني، الذي كان إنعزالياً وغير قادر على إحداث تطور ملحوظ في تشكيل صورته تجاه المرأة، ومن بين هذه العوامل: إنخراط الجماعة في حلقة من الصراع مع السلطة، ما منعها من بلورة مراجعة جادة تعزز دور المرأة داخل جناح الإخوات المسلمات؛ محاولة إقصاء النساء عن دوائر صنع القرار في الحركة فلا وجود للعنصر النسائي في مجلس شورى الجماعة؛ تركيز الجناح المحافظ على الرؤية السلفية[1] التي تحصر دور المرأة في التربية والمنزل والحيز الدعوي أحياناً؛ التشديد المفرط على لباس المرأة من خلال تأكيد أولوية ارتدائها للحجاب[2]، أي التركيز على الإطار الظاهري، دون إبراز أدوارها السياسية؛ إنشغال الحركة بأسلمة المجتمع إثر فشل مشروعها السياسي - عدا أن صدامها مع السلطة أرهقها لأعوام طويلة - فغدت قضية المرأة غير ذات شأن على مستوى خطاب الجماعة. أما بعد سقوط نظام الرئيس حسني مبارك وتأسيس حركة الإخوان لحزب الحرية والعدالة وتحقيقها فوز لا بأس به في انتخابات 2011 (تمّ حل المجلس لاحقاً) فقد كان حضور النساء في كتلة الحزب خجولاً ولم يطرأ تحول يذكر على مواقع القرار سواء في الجناح السياسي الجديد أم في مجالس الأساسية للجماعة، علماً أن الأخوات المسلمات كان لهن دور فاعل في الحراك الثوري وكان لهن دور أيضاً بعد ثورة 30 حزيران/ يونيو العام 2013.

لم تكن إيران الثورة بعيدة من مناهج الأسلمة الجنسانية، فقد تمّ اتخاذ تدابير،

(1) يتجه التيار السلفي التقليدي إلى تبني موقف واضح من المرأة ويرى أن مكانها المنزل وعلى هذا الأساس فإن السلفية لا تعطي المرأة الحق السياسي وغالبية تصوراتها ضد فاعليتها في الشأن العام.

(2) ظهر الحجاب في صورته المتداولة بين الإسلاميين، منتصف السبعينيات في جامعة الإسكندرية التي هيمنت عليها الحركة السلفية؛ ومنذ تلك المرحلة نشطت الحركة الإسلامية في مصر بكل أطيافها، في الدعوة إلى الحجاب في صورة معينة ومحددة، خلافاً لما كان عليه النظر الفقهي والشرعي المستقر في أن أي لباس للمرأة مباح (أي شرعي) ما دام ساتراً للجسد فلا يصفه ولا يحدده، أي لا يمثل خروجاً عن الزي السائد والمقبول في المجتمعات الإسلامية. وفي هذا السياق تؤكد فاطمة عبد الهادي المنضوية في حركة الإخوات المسلمات، أن قضية لباس المرأة لم تكن حاضرة في خطاب حركة الإخوان، إلاّ ما يتعلق بالموقف من العُري والابتذال الذي لم يكن الإخوان يختلفون فيه عن غيرهم من القوى الاجتماعية الأخرى. (تمام، حسام: «**الإسلاميون ولباس المرأة: من الحشمة إلى الحجاب إلى النقاب**»، جريدة الأخبار اللبنانية، عدد، الاثنين 2 تشرين الثاني/ نوفمبر 2009).

تعلقت بمكانة المرأة في المجتمع «وبعد إقرار الدستور العام 1979، أفضى تطبيق الشريعة إلى مأسسة التمييزات تجاه النساء؛ فُرض الحجاب على النساء في الادارات العامة العام 1980، ثم فُرض ارتداء الحجاب شيئاً فشيئاً في المجال العام، وحُظِر على النساء عدد معين من المهن مثل مهنة القاضي... ثم إن النظام الجديد حين ألغى قانون حماية الأسرة المقرر العام 1967، منح الرجال حق تعدد الزوجات، وحق الطلاق من طرف واحد، وكذلك الأولوية في حضانة الأولاد»[1].

فرضُ الحجاب على النساء تقاطع مع مراقبة شديدة، حيث خضعت النسوة إلى «مراقبة أجهزة الأمن النسائية عند مداخل المنشأة اللائي كن يعملن بها في القطاع العام»[2]. وقد ترافق هذا التمييز مع كتابات جدارية تدعو النساء إلى الالتزام باللباس الشرعي الذي أقرته الثورة، ومن بين الشعارات التي كُتبت على الجدران في الشوارع والمؤسسات العامة «نناشدكن مراعاة ارتداء الحجاب؛ تباً للمرأة التي لا ترتدي الحجاب؛ **الحجاب أو العصا**؛ ارتداء الحجاب الإسلامي ضروري؛ ممنوع منعاً باتاً دخول النساء اللائي لا يرتدين الحجاب الإسلامي؛ أختي في حال عدم ارتدائك للحجاب الإسلامي نحن غير ملزمين بتلبية طلبك». هذه الشعارات التي تحض على لبس الحجاب يُستمد جزءٌ منها من خطب الإمام الخميني (1902 - 1989)، والجزء الآخر من أقوال بعض الزعماء السياسيين أو الدينيين الذين أدوا دوراً بارزاً في الحكومة الإسلامية الأولى، أما الفئة الثالثة فقد وضعتها جمعيات إسلامية مثل حزب الله والارشاد الإسلامي، وما يميزها من الدعوات الخمينية، الاتجاه العنفي، وهذا ما يجسده الشعار «تباً للمرأة التي لا ترتدي الحجاب»[3].

في البداية لم يتخذ الحجاب الإسلامي شكلاً محدداً أو لوناً بعينه كما هو الحال في الإدارات العامة في إيران، ولم يحاول الإمام الخميني أن يزيل الغموض الذي اكتنف خطابه في البداية، وبالنسبة له كان يجب احترام مبدأ واحد «ألا تكشف المرأة

---

(1) كوفيل، تيري: **إيران الثورة الخفية**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، 2008 ص 80.

(2) المرجع نفسه، ص 82.

(3) فريبا، عادل خواه: **الثورة تحت الحجاب، النساء الإسلاميات في إيران**، تعريب، هالة عبد الرؤوف مراد، دار العالم الثالث، القاهرة، 1995، ص ص، 35- 37.

إلاّ وجهها وكفيها فقط، وعدم ارتداء الملابس التي تجذب انتباه غير المحارم، وفي العام 1979 أكد الإمام الخميني أن «التشادور» ليس ضرورة، وفي العام 1982 وصفه بأنه مستحب»[1]. ومع فرض الحجاب بشكل تدريجي، «أصبح لزاماً على النساء، قبل دخول المكاتب الحكومية، أن يخضعن لفحص من قبل حارسات الأمن، اللائي كن يجلسن في حجرة صغيرة، ولهن سلطة السماح بالدخول أو عدمه. ولم تكن مهمتهن تنحصر في مراقبة مدى احترام الحجاب الإسلامي، ولكنهن أيضاً يزلن أي مساحيق للتجميل أو طلاء أظافر وكذلك الكعوب المدببة او أي حذاء يحدث صوتاً عند السير»[2].

سار فرض الحجاب إلى جانب فصل الجنسين في المدارس، لكن نطاق الحظر لم يطبق بكل حذافيره، ففي الجامعات مثلاً، تواصل الاختلاط، وكانت هناك محاولات للفصل بين الرجال والنساء في الأماكن العامة والترفيهية، وتم تقسيم قاعات السينما إلى قسم عائلي تجلس فيه النساء وحدهن أو مع أسرهن وقسم للرجال، وامتد الفصل إلى المواصلات، حيث كان «الباب الأمامي مخصص للإخوة، والباب الخلفي للأخوات. وفي أصفهان، كانت توضع سلسلة تفصل الحافلة إلى قسمين»[3].

أحدثت الثورة الإسلامية انقلاباً جذرياً في إيران، **فقد أعادت إلى الأذهان صورة المرأة السعودية المعزولة**، وهنا يبدو النظامان الإيراني والسعودي في تعاملهما مع النساء متشابهين، إذ يصف الفيلسوف الإيراني الفرنسي **داريوش شايغان (1935)**، صاحب «**النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا**» النظام الايراني في تعامله مع المرأة منذ أول يوم لصعود الخميني إلى الحكم «وكأنك تقرأ تماماً عن حال التعامل السعودي مع المرأة».

الجامع المشترك بين الحركات الإسلامية كافة هو النظر إلى جسد المرأة باعتباره عورة من جهة، ومركزاً لإشباع حاجات الرجل الجنسية من جهة ثانية. ويستمد التركيز على جنسانية الأنثى في الإسلام إرثه من المحرِّكات الفقهية ومن العادات البدوية،

(1) المرجع نفسه، ص 41.
(2) المرجع نفسه، ص 44.
(3) المرجع نفسه، ص 47.

وطبقاً لهذا يمكن تفسير حال التقشف الجسدي الشديد الذي تتعرض له النساء، تحت شعار الحشمة، أو حتى اللباس الشرعي، والتقشف غايته التحكم بجسد المرأة وآليات التعبير عنه في المجالين العام والخاص. عليها وحدها الالتزام بقواعد الملابس الشرعية، وهي التي يجب عزلها كي لا تغوي الذكر، فالرجل غير قادر على مقاومة فتنة الجسد الأنثوي، لذا وجب ترويض أجساد النساء عبر الحجب. **ولكن هل اللباس الشرعي أو الحجاب، يفضي إلى وأد العنصر الجنسي في الشارع او المؤسسات الحكومية أو المراكز الترفيهية؟** لا يقوم الحجاب بالوظيفة المطلوبة وكما لاحظ **مالك شبل** «قد يكون أداة **إثارة بين ما يخفيه الجسد والناظر إليه**[1]. إن المحتشم، أو ما يُعطى للنظر في اللباس على أنه كذلك، يخلق جمهوره، ويتغذى من التجاوز الذي يتولى- ربما دون قصد- القيام به هو نفسه، ونعني به: الإثارة الجنسية»[2].

ترافق انتشار ظاهرة الحجاب مع نمو الحركات الإسلامية وتوسعها في العالم العربي - دون نفي أنه كان منتشراً في السابق ولكن ليس بهذه الكثافة- وهذا النمو أعقب هزيمة 1967، «فالحجاب يعبر عن أزمة هوية كمرآة لمجتمع مشتت، منقسم ومجروح **في ذكورته التاريخية**، كما في مصر إذا أخذنا في الاعتبار الظروف التاريخية لعودته، أي هزيمة 1967»[3].

الأخطر من الهزيمة السياسية/ العسكرية، أن المنظومة الأصولية المعاصرة أعادت انتاج مقومات المجتمع البطريركي. صحيح أن المجتمعات العربية، لم تقطع مع هذا الإرث، إلاّ أن الأصوليين راكموا النمط الذكوري، وقد تزامن ذلك مع انسداد في الأفق العربي على المستويين السياسي والاقتصادي، ما أدى إلى تدشين قيود جديدة على الرموز الأكثر ضعفاً، وفي مقدمتها النساء. القهر الذي تعرضت له المرأة ثلاثي الأبعاد: سلطوي/ سياسي، أصولي/ ديني، قبلي/ ثقافي.

---

(1) في التقرير أعده المركز المصري لحقوق المرأة، تمّ نشره في شهر آب/ أغسطس 2008، أظهر زيادة تعرض المحجبات للتحرش، حيث ثبت أن 72٪ ممن تعرضن للتحرش محجبات. وعليه، يغدو المحجوبُ مطلوباً ومرغوباً فيه.

(2) شبل، مالك: **الجنس والحريم روح السراري؛ السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير**، تعريب عبد الله زارو، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006، ص، 122.

(3) الجوهري، عايدة: **رمزية الحجاب مفاهيم ودلالات**، م.س، ص 36.

ينقسم الحجاب بدوره إلى: إختياري وإجباري (كما هو الحال في ايران والسعودية). وإذا اعتبرنا أن المرأة هي التي تختار حجابها من دون أي سلطة إكراهية، فهل يمكن القول إن النص المقدس هو بمنأى عن الإكراه (هذا إذا اعتبرنا أن القرآن نصّ على الحجاب)؟ وهل يمكن اعتبار الحجاب خياراً ذاتياً بمعزل عن كل المؤثرات المحيطة به؟

في دراسة أعدها مركز أمان للمعلومات، العام 2008 خلص إلى أن ٪80 من المحجبات في مصر، يرتدين الحجاب عن اقتناع، ويرين أن الحجاب خلق قبل أن يكون مجرد لباس؛ الدراسة غطت الأحياء الفقيرة، والطبقة البرجوازية، وأكدت الكثيرات أن اختيارهن للحجاب، كان إقتناعاً شخصياً، فمعظم الفتيات التي أجريت الدراسة عليهن أعربن عن أن اقتناعهن مستمد من رأي الأئمة الذين غالباً ما يركزون في خطبة الجمعة على ضرورة ارتداء الحجاب. وهنا نسأل عن الدور الذي يمارسه **القهر الفقهي المقدس** الذي يمثله رجال الدين في دعوة النساء إلى التحجب، فهل يمكن اعتبار ارتداء الحجاب مسألة اختيارية بحتة؟ طبعاً السلطة الدينية والسلطان الاجتماعي ينفيان ذلك.

لا تتعلق عودة الحجاب بسيطرة الحركات الإسلامية على المجال العام في العالم العربي فحسب، إنما تمثل أيضاً مظهراً من مظاهر **التدين الفردي**، الذي يختزن بدوره بعداً مجتمعياً ونفسياً لا يمكن انكاره. فثمة نساء تعرضن لتجارب نفسية قاسية، كـ «الاغتصاب»، أو «الطلاق»، وهنا أعطي مثالاً حياً، عايشته مع امرأة كانت زميلتي في العمل، فقبل أن تتزوج للمرة الأولى، لم تكن محجبة، وبدت أنها ذات اتجاه ليبرالي، فكانت تهتم كثيراً بمظهرها الخارجي من حيث تسريحة الشعر والماكياج، وإثر نكسة عاطفية أصابتها بعد طلاقها، لم تول جسدها الاهتمام السابق إلاّ في مراحل متقطعة، ولكن المفاجأة كانت حين تزوجت للمرة الثانية من أحد المنتسبين إلى الجماعة الإسلامية في لبنان، فإرتدت الحجاب والعباءة. هذه الحالة تكشف عن الاكراهات النفسية والاجتماعية التي تعرضت لها هذه المرأة، فوجدت في الحجاب ملاذاً لتغطية الفشل العاطفي، الذي لا بد أنه ما زال موجوداً عندها.

بعدما طالبت رائدات التيار النسوي بالسفور وفي مقدمتهن **هدى شعراوي**

(1879-1947) أول امرأة ارستقراطية ترفع النقاب في مصر العام 1920، تراجعت وتيرة تحرير المرأة بشكل تدريجي وعرفت المجتمعات العربية ظواهر جديدة من بينها «**المحجباتية**» وهي تلقى رواجاً كبيراً في مصر، «وهم كناية عن مجموعة نساء ورجال يروجون للتحجب لا في أوساط الإسلام السياسي فحسب، بل في أوساط أخرى منها الأوساط البرجوازية والأثرياء الجدد، حيث يكثر الدعاة المروجون للتحجيب، ومنهم **عمرو خالد** الذي يتباهى بتحجيب نجمات السينما»[1]. فعلى ماذا يدل ذلك؟

تعكس وظيفة الحجاب الأزمات الاجتماعية والسياسية، وتنم عودة الرموز الدينية عن فشل تجارب التحديث. إن التحولات التي شهدها المجال العربي منذ نكسة 1967، مروراً بالحدث الثوري في إيران، وصولاً إلى فشل تجارب التنمية وسيطرة الأنظمة الشمولية (بعض هذه الأنظمة سقطت بفعل حركات الاحتجاج في دول الربيع العربي) أنتجت جميعها ارتدادات دينية وقبلية، تعارضت مع خطاب النهضة الذي انطلق في القرن التاسع عشر، والذي كان هاجسه إخراج المرأة من عصر الحريم، فإذ بنا نعود إلى وأد الأنثى بمعناه الرمزي، وإلى جعل الحجاب قرين الملكية أو ما يسميه **نصر حامد أبو زيد** «**حجاب الملكية**».

يسعفنا مقال المؤرخ البريطاني اللبناني **ألبرت حوراني** (1915- 1993) الذي كتبه العام 1955 (The Vanishing Veil: A Challenge to the Old Order) «**الحجاب المتلاشي: تحدٍ للنظام القديم**»، على فهم أسباب عودة الحجاب في المجتمعات العربية، إذ يقيم علاقة تبادلية بين التحديث والسفور من جهة والتخلف والحجاب من جهة أخرى، ويسلط الضوء على كتاب **قاسم أمين** «**تحرير المرأة**» معتبراً أنه شكّل انعطافاً جذرياً، في مسيرة المرأة المسلمة وأدى إلى خروجها سافرة ومتحررة من قيود القهر والقمع المزمنة. ولم تقتصر أفكار أمين على مصر بل انتشرت في دول عربية أخرى؛ ولعل الأهم في مقالة حوراني حديثه عن **حضور الحجاب وتعدد الزوجات في المناطق الريفية، أي المناطق البعيدة من مظاهر التحديث/ المدني، وتلاشي الحجاب والتعدد في حواضر المدن العربية**؛ والمرحلة التي كتب فيها حوراني، مرحلة تاريخية

(1) المرجع نفسه، ص 37.

كاشفة، تحمل دلالات هامة، فقد كتبها في أوج المرحلة التي شهدت حراكاً قومياً ويسارياً رافقه انتشار للأفكار التقدمية، فانتشرت الألبسة الغربية في المحال التجارية ومنها الميني جوب. ولكن ما الذي حدث بعد انكسار مشروع القوميين واليساريين وتمدد الحركات الإسلامية؟ غزت محال الألبسة الشرعية الأسواق العربية، وارتفعت نسبة ارتداء الحجاب بشكل ملحوظ، وحلت الإيديولوجيا الأصولية/ الذكورية، مكان الاتجاهات اليسارية والقومية، فلماذا انتكس خطاب تحديث المجتمعات أمام التيار الديني/ الأصولي؟ قد يساعدنا مصطلح **«سوسيولوجيا التقدم والتراجع»** الذي طرحه **محمد أركون** (1928-2010) على معاينة النكوص العربي المعاصر، فالأزمة لها جذورها البنيوية وهي تنبع من المعطيات السياسية والثقافية والمجتمعية والدينية، وعودة الحجاب بهذا الزخم أو ما يمكن أن نطلق عليه **«جاذبية الحجاب»** ما هي إلاّ مؤشر سلبي من ضمن مؤشرات ارتدادية أخرى.

6 - عولمة الحجاب والذات المحجَّبة

حين نعاين ظاهرة انتشار المحجبات والمنقبات تتوالى الأسئلة حول دور المرأة في اختيار عزل الجسد الأنثوي، فهل يمكن الحديث عن حجاب طوعي وغير طوعي أو بمعنى أدق هل **الحجاب حيادي** بالمطلق؟ القراءة الفقهية لما اصطلح عليه بـ **«آيات الحجاب» تعطي للمقدس سلطة قمعية**، فلو لم يخرج الفقهاء بمقولات توجب على نساء الإسلام تغطية الرأس والجسد وبعضهم اتجه إلى حجبه بالكامل عبر النقاب لما قررت المرأة ستر جلدها بالكامل وهذا ما نقصده بالحياد. وهنا تمارس السيطرة الذكورية سلطتها التي وصفها الأنثروبولوجي الفرنسي **موريس غودلييه** (Maurice Godelier) (1934) بـ **«السلطة العنيفة»** إذ خلص إلى أن «السلطة الأعظم للرجال تكمن خلال ممارستهم العنف في موافقة النساء على هذه السيطرة. وهذه السيطرة لم يكن لها لتستمر لولا تقاسم النساء للتمثلات ذاتها التي تعطي الشرعية للسيطرة الذكورية»[1].

---

(1) نقلاً عن الجوهري، عايدة: **رمزية الحجاب مفاهيم ودلالات**، م.س، ص 38. لمزيد من الاطلاع على أطروحة موريس غودولييه، انظر:

Godelier, Maurice: **la Production des Grands Hommes**: Pouvoir et Domination Masculine chez les baruya de nouvelle - guinée, fayard, Paris, 1982, 232

هل الحجاب خيار ذاتي أم إكراهي؟ هل ارتداء الحجاب يتعلق بأسباب «التكليف الشرعي» أم لأسباب مجتمعية؟ هل تشعر المرأة المحجبة بأن الحجاب يقدم لها نوعاً من الحماية في المجتمع؟ إلى أي مدى تتعرض المحجبات للتحرش في الشارع أو العمل مقارنة بالمرأة السافرة؟ كيف تنظر المحجبة للرجل على مستوى العلاقات الاجتماعية؟ هل الحجاب بالنسبة لها هوية دينية أم هوية اجتماعية سياسية؟ ما رأي النساء اللائي يرتدين الحجاب الشرعي بـ «**حجاب الموضة**» وبالعكس؟ هل حدَّ الحجابُ من حرية المرأة أم أنه ساعدها على مواجهة المجتمع؟ هل تتصرف المرأة المحجبة بإستقلالية؟ وما رأيها بإعطاء النساء كامل حقوقهن السياسية ومن ضمنها رئاسة الدولة؟ وكيف تنظر المحجبة إلى التفسيرات التي تعتبر أن الإسلام لم يفرض الحجاب وبأن نساء الرسول مكلفات فقط بإرتدائه؟

هذه الأسئلة طرحتها على مجموعة نساء من اتجاهات طبقية واجتماعية مختلفة وقد توجهتُ بها إلى ثلاث نساء ينتسبنّ إلى «**جمعية الاتحاد الإسلامي**» في بيروت يرتدين النقاب[1] (عينة أولى)؛ والسيدة ش.ق. وهي محامية حائزة على درجة الدراسات العليا في الحقوق رفضت وضع اسمها بالكامل (عينة ثانية)، والدكتورة **منى الدسوقي** أستاذة في كلية الآداب الجامعة اللبنانية (عينة ثالثة)، والسيدة رولا الأبطح (تمثل عينة لحجاب الموضة)، وعضو المجلس السياسي في حزب الله السيدة **ريما فخري** (عينة خامسة).

النساء المنتسبات إلى جمعية الاتحاد الإسلامية وهن آلاء قطرجي (مسؤولة عمل

---

(1) يُرجع أحمد شوقي الفنجري في كتابه «**النقاب**» انتشار النقاب في المجتمعات الإسلامية إلى العصر التركي الذي شهد تراجعاً لدور المرأة المسلمة المزدهر قبل هذا التاريخ، ويرجع الكاتب مسألة التراجع المقرونة بشيوع النقاب وإلزاميته إلى سيطرة المماليك والأتراك على الدولة العباسية. ويلاحظ **خليل أحمد خليل** تفاقم الجهل والتخلف في الحقبة التركية وتزايد استبعاد المرأة من المجالات كافة وحرمانها من القراءة والكتابة، إذ كان ينظر إليها بحكم المملوك التابع، فهي كالمملوكة للزوج، في مرتبة وسطى بين الأحرار والعبيد. وقد أدى انهيار الأنظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في العهد العثماني والاستعماري إلى إنزال المرأة منزلة أداة اللهو والترفيه ففرض عليها الحجاب والخدر والعزل عن الرجل. (انظر: الجوهري، عايدة: **رمزية الحجاب**، م.س، ص ص 74- 75؛ انظر أيضاً: الفنجري، أحمد شوقي: **النقاب**، سلسلة إقرأ دار المعارف المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 2003، وخليل، خليل أحمد: **المرأة العربية وقضايا التغيير**، م.س).

الطالبات في الجمعية) وسهاد عكيلة (مديرة تحرير مجلة منبر الداعيات في جمعية الاتحاد الإسلامي، حائزة على إجازة في الإعلام والادارة) وناهد ونوس (عضو في جمعية الاتحاد الإسلامي حائزة على شهادة مختبر طبي من الجامعة الأميركية في بيروت) اعتبرن النقاب واجباً شرعياً وهن مقتنعات أن القرآن يقر بضرورة تغطية كل جسد المرأة. وقد اسشتهدن بآيات قرآنية تدعم رأيهن، وأكدن أن النقاب يحمي المرأة اجتماعياً، وأن من واجب النساء المسلمات ارتداء النقاب حتى لا تقع فتنة. هذه القناعة الدينية الراسخة لدى المنقبات بشأن قطعية النقاب من الناحية الشرعية رافقها ثقة بالذات لديهن مع تحفظ تشديد وأحياناً رفض لما يسمى «حجاب الموضة»، على اعتبار أنه لا يفي بالشروط التي يفرضها الشرع في ما يتعلق بالحجاب الشرعي. انتقدت نساء الجمعية التأويلات الحديثة للحجاب ورأين أنها لا تمت إلى الإسلام بصلة ورفضن حق المرأة في تولي رئاسة الدولة بالاعتماد على مرجعية سلفية واجتماعية في آن.

أما المحامية (ش.ق) الحائزة على دبلوم دراسات عليا في الحقوق وهي ربيبة عائلة علمانية ترفض النقاب وتعتبره دخيلاً على الإسلام، وتحدثت عن الأسباب التي دفعتها لارتداء الحجاب في سن العشرين بتحفيز من زوجها، مشيرة إلى انعكاس ذلك عليها على المستوى النفسي على الرغم من قناعتها أن الحجاب تكليف شرعي. ش.ق أسيرة البيئتين العلمانية والمحافظة تنظر إلى الرجل من موقع المساواة على المستوى المهني والعلمي والسياسي. تتساءل المحامية: لماذا تقترن المرأة بالفتنة؟ ولماذا لا يرتدي الذكر الحجاب؟ على أهمية هذا السؤال الذي لنا عودة إليه لا ترفض حجاب الموضة «فهو يساعد مع الوقت على ارتداء الحجاب الشرعي» و«تؤكد حق المرأة المسلمة بأخذ كامل حقوقها السياسية ومن ضمنها رئاسة الدولة».

تروي الدكتورة منى الدسوقي الحائزة على شهادة الدكتوراه في الأدب العربي الأسباب التي دفعتها لارتداء الحجاب وسط بيئة محافظة، علماً أنها سابقاً كانت ترتدي ثياباً جريئة. تعتبر الدسوقي أن الحجاب يقدم الحماية للفتيات، خصوصاً أنهن يتعرضن للمضايقات، أما المتقدمات في السن «فالحجاب بالنسبة لهن إلتزام روحي وديني». لا تعارض منى حجاب الموضة وتدرجه في إطار الصراع الذاتي الذي تمر به

المحجبة حتى تصل بعد اقتناع بضرورة ارتداء الحجاب الشرعي، وتؤكد أهمية اعطاء المرأة كامل حقوقها السياسية.

تشكل رولا الأبطح (من مدينة صيدا ارتدت الحجاب في سن 16 عاماً) أنموذجاً جريئاً للفتيات اللائي يحبذن ارتداء حجاب الموضة. تعتبر أن الحجاب تكليف شرعي، لكنها في الوقت ذاته تحبذ إدخال الموضة الحديثة على حجابها «أقله في هذا السن». لا تجد رولا أي حرج في الافصاح عن ميولها في مواكبة الموضة: «أعشق الأزياء وأبحث عن كل جديد في ما يتعلق بالحجاب والألبسة الأخرى ولا مشكلة لديّ في ارتداء الألوان الفاتحة كالزهري والأحمر والبنفسجي وحتى أنني ارتدي الميني جيوب فوق السروال الأسود الضيق». تقول رولا إن ارتدائها للحجاب لم يكن أمراً طوعياً، فهي لم تلبسه بمحض إرادتها بل أجبرها زوجها لأنه يغار عليها: « يعتبرني ملكية له ويعتبر جسدي ملكه الخاص وأنا لا يزعجني هذا الأمر بل أشعر بالسعادة وبأهميتي بالنسبة له». تؤكد رولا أن المحجبات يتعرضن للمضايقات المباشرة أكثر من النساء غير المحجبات: «الرجل حين ينظر إلى المرأة المحجبة وتحديداً تلك التي ترتدي النقاب ينطلق خياله ويتساءل: كيف هو جسدها؟ وما هي ملامحها؟ هل هي امرأة جميلة أو قبيحة؟». وتضيف: «الحجاب لا يقدم الحماية الاجتماعية للمرأة خصوصاً للفتيات الجميلات وقد عشت هذه التجربة». تنظر رولا إلى الرجل من موقع الشراكة الاجتماعية والعائلية ولا تعتبر أن الحجاب يحد من حريتها وهي مع إعطاء المرأة كامل حقوقها السياسية ضمن حدود.

قبل أن تنتسب إلى حزب الله نشأت السيدة ريما فخري(عضو المجلس السياسي في حزب الله حائزة على شهادة الهندسة الزراعية من الجامعة الأميركية في بيروت وعلى دبلوم دراسات عليا في الشؤون الدولية من الجامعة الأميركية اللبنانية) في بيئة غير متدينة. تعتبر أن الحجاب «هوية دينية وسياسية. وفي الإسلام لا يمكن الفصل بين ما هو سياسي وما هو ديني وخيار ارتداء الحجاب لا يعود إلى انتسابي لجهة سياسية معينة بل هو قبل كل شيء يعبر عن هوية دينية إلى جانب السياق الاجتماعي والسياسي». وعن رأيها في حجاب الموضة تقول: «للأسف الحجاب يتعرض للاستغلال ويعرض في السوق أنواع من الحجاب ليس لها علاقة بالحجاب الشرعي، أنا لا أؤيد حجاب

الموضة ولا أرفضه بشكل مطلق، ونحن نسعى إلى توعية الصبايا. ويمكن أن يكون حجاب الموضة خطوة للالتزام بالحجاب الشرعي». ترى فخري أن الحجاب لا يقف عائقاً أمام تقدم المرأة المسلمة «فهي شريكة الرجل في العمل وفي أداء الواجبات وفي بناء المجتمع وفي ساحة النضال والجهاد وليس هناك من مانع ديني يمنع المرأة من تولي المناصب السياسية العليا ومن بينها رئاسة الدولة طالما لديها الكفاءة المطلوبة». تعتبر ريما أن التفسيرات التي تقول بأن الحجاب لم يفرض إلاّ على نساء النبي عبارة «عن وجهات نظر شخصية وليست اجتهادات».

ما هي النتائج التي يمكن الخروج بها من المقابلات[1] التي أجريتها؟ بداية لا بد من الإشارة إلى عدم توافر إحصاءات دقيقة تكشف مدى حرية المرأة في اختيار الحجاب، بل ثمة بعض الأرقام التي تحدد نسبة المحجبات في عدد من الدول العربية والإسلامية. وقد أشار **المركز المصري لحقوق الإنسان** في تقريره الصادر العام 2007 إلى أن حوالى ٪80 من المصريات محجبات، ٪17 بينهن يرتدين النقاب، وأن هناك ضغوطاً متنامية لفرض الحجاب، في ظل انتشار تأثير الحركات الإسلامية في المجتمع المصري. ولكن ارتفاع نسبة المحجبات لم يمنع التحرش الجنسي واللفظي، إذ أظهر المركز أن «النساء المصريات لم يعدن يستغربن تعرضهن للتحرش الجنسي من الرجال في أي مكان، واللائي يتعرضن بشكل منتظم لتحرش جنسي وصلت النسبة من العينة المختارة إلى 75 ٪ من السيدات والفتيات. وذكر التقرير أن الدراسات التي أجراها المركز مع جهات أخرى في هذا الصدد أكدت أن كل نساء مصر تقريباً يتعرضن لشكل من أشكال المضايقة الجنسية سواء كانت إيحاءات جنسية لفظية أو باللمس. أما في تركيا فقد توصلت مؤسسة **الدراسات الاقتصادية والاجتماعية** في دراسة صادرة العام 2007 إلى أن نسبة النساء التركيات المحجبات تصل إلى ٪60 من مجموع النساء وغالبيتهن يضعن غطاء الرأس التقليدي، في حين أن نسبة النساء اللائي يضعن الحجاب الإسلامي الذي تتميز به التيارات الإسلامية ومن بينها حزب العدالة والتنمية، لا تتجاوز ٪15، لكن النسبة انخفضت بين عامي 1999 و2006 إلى حدود ٪11، كما أن نسبة النساء المحجبات بين الأجيال الشابة والمدنية هي في انخفاض

(1) أجريت المقابلات في العام 2011.

مستمر. وفي دراسة ثالثة شملت أكثر من ألف مواطن مغربي، نشرت في العام 2007 في صحيفة «التجديد» المغربية أشارت الدراسة إلى أن 84 ٪ من المستجوبين مع ارتداء النساء للحجاب، 64.9 ٪ منهم لأسباب دينية، في حين أن 17.2 ٪ منهم لأسباب غير دينية، كما أن 75 ٪ منهم يعتبرون الحجاب دليلاً على المرأة المسلمة، وتصل نسبة النساء المحجبات في المغرب إلى حوالى 40 ٪. وأوضحت الدراسة أن الموظفات أكثر النساء ارتداء للحجاب بنسبة 57 ٪، لاسيما حجاب الموضة، في حين لا يضم القطاع الخاص سوى 33.6 ٪ من العاملات اللائي ترتدين الحجاب. وذكرت الدراسة أن ارتداء الحجاب من أكثر الدعوات التي يركز عليها المغاربة، فـ31.7 ٪ من المغاربة أكدوا أنهم أقنعوا الفتيات بارتداء الحجاب، بنسبة 46.6 ٪ من الشيوخ وهي نسبة مرتفعة قياساً مع نسبة الشباب الواعظ 24.4 ٪. وبالنسبة لمعايير اختيار زوجة المستقبل، يفضل الرجال المرأة المتدينة بنسبة 51.6 ٪، وبعد ذلك الأصل أو النسب بنسبة 12.5٪.

بعيداً من المؤشرات الرقمية ثمة جامع مشترك بين النساء المحجبات والمنقبات اللائي أجريت معهن المقابلة، فجميعهن يعتبرن أن الحجاب تكليف شرعي مع اختلاف طفيف في طبيعة الحجاب. والمؤكد لدى نساء «جمعية الاتحاد الإسلامي»، الربط بين الجسد الأنثوي والفتنة، إذ يجزمن أن حجب جسد المرأة عن الرجل يرتبط بعدم إثارة الفتنة، أي الفتنة الجنسية، والملاحظ أيضاً أن العينة الأولى، تنم عن رفض مشاركة المرأة في الحياة السياسية على عكس العينات الأخرى، ويعود ذلك إلى الخلفية السلفية الإيديولوجية، التي تجد جذورها في الإسلام السلفي الذي لا ينظر إلى المرأة إلا من الموقع السلبي، حيث يتم تكبيل الأنثى وحجبها ومصادرة عقلها بدعوى مقولة «المرأة الجوهرة». تعتبر نساء جمعية الاتحاد الحجاب علامة على العفة وعلى حماية الجسد الأنثوي من غواية الذكورية المتطفلة، ولعل سهاد عكيلة أكثر من عبّر عن ذلك حين قالت: «كوني أستر جسدي فهذا يعني بأنني لا أعرضه للنظرات المتطفلة، وهو تالياً يعطي الرجل رسالة واضحة بأن يلزم حدوده ويلتزم بآداب الطريق التي من أهمها غضّ البصر وهذا كله حماية للمجتمع وصيانة للمرأة التي يعتبرها الإسلام جوهرة ثمينة».

وعليه هل وجود **المرأة الجوهرة** يقابله وجود **الرجل الذئب**؟ إن الحديث عن حجب جسد المرأة لحمايتها من ذئبية الرجال يفترض ثنائية الأنثى/ الغواية والذكر/ المغوي ما يعني أن النساء المسلمات إذا لم يعزلن أجسادهن يتحملن المسؤولية عن إحداث الفتنة. وفي هذا السياق يسعفنا التحليل الذي تقدمت به **عايدة الجوهري في** أطروحتها «**رمزية الحجاب المفاهيم والدلالة**» حيث تصوغ جملة من الإشكاليات وتخرج بنتيجة مهمة مفادها «إذا كانت المرأة مطالبة بالتحجب بحجة الفضيلة والاعتراف بأن الرجل لا يتحكم في حواسه وغير قادر على ضبط نفسه وأنه ذئب بطبيعته، فهذه الحجة التي تحول الرجل إلى ذئب كامن، تدفع النساء إلى أن يتحجبن لأجله إذا كان زوجاً وإزاء الآخرين لأنهم ذئاب».

هنا يمكن الاحالة على ما قالته **رولا الأبطح** التي أجبرها زوجها على ارتداء الحجاب لأنه يغار عليها وتالياً يخاف من ذئبية الرجال الغرباء. وعلى الرغم من محاولات تلطيف عزل الجسد الأنثوي وحجبه كما عبرت عنه نساء الاتحاد الإسلامي ثمة مؤشر أساسي مؤداها: النقاب بالنسبة لهن يشكل رادعاً أمام شبقية الرجل الجنسية، وهن بهذا المعنى مطالبات بإعانة الرجل على الحد من فتنة أجسادهن. غير أن الأهم من هذا المؤشر أن المرأة المنقبة خلال وجودها في الشارع أو مكان العمل يمكن لها رؤية الرجل بل حتى التحديق به دون أن يراها؛ هي تراه ولا يراها.

يتخذ النقاب وجهين مزدوجين: الأول، اقترانه بالعفة بالنسبة للمرأة التي بإمكانها أن تكسر هذه العفة من خلف النقاب؛ والثاني، التأكيد بأنها امرأة عفيفة. وقد يمنع النقاب الرجل من النظر إلى المرأة المنقبة لكن جزءاً من اللائي اخترن النقاب يُسقطن على الذكر صورتين متناقضتين: **الخوف والاشتهاء**. والأخطر في أجوبة «منقبات» «جمعية الاتحاد الإسلامي» أن النقاب بالنسبة لهن غايته **دفع أسباب الفتنة ومنع الفساد في المجتمع** وكل ذلك يقترن بمسألتي الطهارة والستر، كما لو أن الأنثى هي أصل الغواية؛ والغواية لها دلالات أسطورية ومجتمعية ترتبط بالمدلول الديني، خصوصاً أن المرأة اقترنت في التفسيرات الدينية بأصل الخطيئة، علماً أن القرآن لا يتبنى «**أسطورة الغواية**» لكن تسرب **الإسرائيليات على الفقه الإسلامي هو الذي قرّب الإسلام الفقهي من التفسير اليهودي**.

ترتبط غواية الأنثى بردة الفعل الذكورية الجنسية، ويمثل الأنثوي محوراً جاذباً للخطر والفوضى كما صورها المتخيل الديني والمجتمعي في بيئات لم تتصالح بعد مع مفهوم الشراكة وحق المرأة في التعبير الحر عن جسدها. وعليه يسعى الإسلام الفقهي، إلى التحكم بأجساد النساء وترويضهن وتشريط سلوكهن الجنسي، «ويمثل ذلك أحد التفسيرات التي قدمت لحقيقة أن السلوك الجنسي منظم في الإسلام حتى في أدق تفاصيله، ربما لدرجة لا نظير لها في أي دين آخر. لكن مدلول هذا التحكم قد يفسر بشكل متفاوت بإعتباره اعترافاً إيجابياً وقبولاً غير قمعي بشهوات الجسد أو على العكس من ذلك، كمشروع قمعي يستهدف إلغاء الموضوع الأنثوي الذي تبرز من خلاله سلبية الشهوة الخارجة عن السيطرة»[1].

المحامية ش.ق. تعيش كما أشرنا صراعاً بين أنوثتها الكامنة والحجاب الذي فرضه الزوج عليها، لكنها تحدّت عالم الذكورة بحجابها، والأهم من التجاذب الداخلي التي تعيشه طرحها للسؤال الآتي: «**أتساءل لماذا تقترن المرأة بالفتنة**[2] **ولماذا لا يرتدي الذكر الحجاب؟**». يحتوي سؤالها على دال مهم. الفتنة تقترن بالفوبيا وهي لا تنفصل عن العالم الهجين الافتراضي بين الذكورة والأنوثة، فالمرأة وحدها مصدر الفتنة في حين أن الرجل هو الكائن المفتون، ولن ندخل هنا في التحليل النفسي، لكن الأكيد أن الحدود الجنسانية التي وضعت بين الأنثى والذكر هي التي أنتجت متعلقات الفتنة ومخاوفها، فالحجاب ترتديه المرأة لصد الشهوات الذكورية، فمن قال بأن جسد الرجل لا يقترن بالإغواء والشهوة، ولعل الفرضية التي يمكن التدليل عليها أن فقهاء الإسلام عملوا على تدشين رهاب الجسد باخراجه من سياقه الإنساني، واعتبروا جسد المرأة مصدراً لإشباع حاجات الذكر الجنسية المقموع بالرغبة والساعي إليها.

---

(1) إيلكاركان، بينار: **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية**، م.س، ص، 117.

(2) تعبير الفتنة غني بدلالاته وله حقل واسع من علم الألفاظ الدلالي، فجذره اللغوي يعني الاختبار والامتحان، والفاتن هو المضل عن الحق، والفتان من أسماء الشيطان، وفي المدلول الاجتماعي أو الديني، تدل الفتنة على النزاع الأهلي أو النزاع داخل الأمة، كما أن لها دلالة واضحة في حقل الجنسانية حيث تسبب المرأة الفتنة - أي الفوضى والاضطراب- لأنها تشتت انتباه الرجل وتغريه على ارتكاب المعصية. (انظر: إيلكاركان، بينار: **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية**، م.س. ص 131).

الأنوثة بالنسبة للفقهاء كما خلص **عبد الله الغذامي** يجري حصرها في أجزاء محددة من الجسد ذاته، فليس كل ما في الجسد مطلوباً أو شرطاً للأنوثة، بل إن بعضه مضاد ومنافٍ للأنوثة، مثل العقل واللسان والعضلية الجسدية الرامزة للقوة وهذه كلها إذا وجدت، فهي علامات ذكورية تظهر على الأنثى وتجري دائماً إزالتها[1].

نظر الخطاب الفقهي إلى المرأة من خلال مفهوم الجسد/ العورة وليس باعتبارها كائناً عاقلاً؛ فالنساء ناقصات عقل ودين، ونقصان دينهن يرتبط بالحيض، «إنها إذا حاضت لا تصوم ولا تصلي»، وهي بالنسبة لابن تيمية «كاللحم على وضم وهي أحوج إلى الرعاية والملاحظة من الصبي»[2].

لا يوجد اختلاف بين العينات الأربع في ما يتعلق باقتناعهن الكامل أن الحجاب تكليف شرعي، ويظهر الاختلاف بينهن في أحقية المرأة في العمل السياسي. إلى ذلك ثمة مؤشر آخر تحدثت عنه رولا الأبطح حين أكدت أنها مع عصرنة الحجاب بما يتناسب مع الموضة، ما يؤشر على أن **الأنوثة تتحايل على المقدس وتطوعه طبقاً لرغبات الجسد ومتطلبات العصر**. وتكشف المقابلات مع المستطلعات عن تعدد في الآراء خصوصاً لناحية دور المرأة المهني والسياسي. وتعد عضو المجلس السياسي في حزب الله السيدة **ريما فخري** الأكثر وضوحاً حيث لا ترى أي مانع ديني من تولي المرأة رئاسة الدولة، على عكس النساء في جمعية الاتحاد الإسلامي وقد عبّرت **سهاد عكيلة** بشكل واضح عن هذه المسألة حين قالت: «لا يجوز للمرأة أن تتولى رئاسة الدولة الإسلامية، وهذه المسألة فيها حديث واضح، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وهذا ليس انتقاصاً من شأنها بقدر ما هو صون لها ولدورها المنوط بها، إذ في الإسلام اختصاصات بها يستقيم أمر المجتمع».

والحال، هل يمكن القول إن ثمة **حجاب متنوع** على مستوى الطبقات؟ وإلى أي مدى يمكن الحديث عن **عولمة الحجاب**؟

---

(1) الغذامي، عبد الله: **ثقافة الوهم، مقاربات حول المرأة والجسد واللغة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2006، ص 51.

(2) السمهوري، رائد: **نقد الخطاب السلفي، ابن تيمية نموذجاً**، دار طوى للنشر والإعلام، لندن، الطبعة الأولى، 2010، ص 96.

تنوع الحجاب من حيث الشكل واللون لا يرتبط بطبقة معينة، بل يكاد يخترق الطبقات كافة، ويدل الحجاب على الطبقة التي تنتسب إليها المرأة، فهناك **حجاب الموضة** بألوانه الزاهية وأشكاله المتعددة وهو يكشف عن جمالية الجسد الأنثوي وليس حجبه بالكامل ويتعارض مع الشروط التي حددها الفقهاء **للحجاب الشرعي** ومن بينها أن لا يكون الحجاب في نفسه زينة؛ أن يكون صفيقاً ثخيناً لا يشف؛ أن يكون فضفاضاً واسعاً غير ضيق؛ أن لا يكون مبخراً مطيباً؛ أن لا يشبه ملابس الرجال؛ أن لا يقصد به الشهرة بين الناس؛ وهناك الألبسة الشرعية التي توجب على المحجبة ارتداء الجلباب مع غطاء الرأس، الداكن في أغلب الأحيان، وهناك **النقاب** الأكثر انتشاراً في دول الخليج، وهناك **التشادور** الايراني، وهناك **الحجاب** الذي يعبر عن الانتماء الإثني، وهذه الحجاب الذي هو عبارة عن عادة ثقافية، ما يعني أن الحجاب يدل على الجغرافيا وعلى البعد الثقافي وعلى التحول التاريخي، وعلى الرغم من أنه يعبّر عن هوية دينية، لكنه يحمل أيضاً هوية سياسية[1]. المحجبات في العالمين العربي والإسلامي وحتى في الغرب يحملن في أجسادهن معالم تضج بالرموز، من بينها تأكيد طهورية الجسد الأنثوي من جهة والهوية الإسلامية من جهة أخرى. للحجاب أسبابه الدينية طبقاً للفهم الشرعي إلاّ أنه يتضمن أبعاداً اجتماعية وسياسية وعصرية، وهذا إن دلّ على شيء فعلى الصراع بين الخاص والعام وبين المحلي والعولمي وبين الثقافي والديني.

يمارس الحجاب بأنواعه وأشكاله لعبة **التأكيدات الهوياتية** ويرمز إلى عملية التكيّف مع حداثة الألبسة، خصوصاً لدى النساء اللائي يفضلن حجاب الموضة، وعلى قدر ما تشجع بعض البيئات الإسلامية على تعميم الحجاب، ينظر الغرب إلى حجاب المرأة المسلمة مهما كان شكله أو نوعه في سياق الخضوع للسلطة الدينية

(1) في شهر آب/ أغسطس عام 2007 أعلن مصمم الأزياء العالمي أتيل كوتوغلو، وهو من أصل تركي، أن خير النساء قرينة الرئيس التركي عبد الله غول، طلبت منه ابتكار شكل جديد لحجابها يليق بمكانتها الجديدة، وطلب خير النساء جاء أثناء التحضير لانتخاب زوجها رئيساً للجمهورية. وحددت طلبها بأن يبتكر كوتوغلو شكلاً جديداً لحجابها وثيابها يمكن أن يرضي الجميع من الأكثر انفتاحاً إلى الأشد محافظة وكشف المصمم التركي بأنه سيعرض على خير النساء مجموعة من عشرة موديلات تمزج بين البريق الهوليودي وبين الجدية التي يفرضها مركزها. (انظر: أبو النجا، شيرين: **الحجاب بين المحلي والعولمي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 123).

والذكورية ويحتل البرقع المرتبة الأولى. لكن هذا الغرب، تحديداً في فرنسا، التي منعت ارتداء الحجاب في المؤسسات الحكومية، يتعامل مع الحجاب الإسلامي بإزدواجية واضحة، فإلى جانب حظر الحجاب، «تخصص بيوت الأزياء العالمية ومنها بيت أزياء ايف سان لوران خط انتاج خاص للعالم الإسلامي ليقوم بتصدير الحجاب، وتصنع هذه المنتجات خصيصاً للعالم الإسلامي، مثلها في ذلك مثل مستحضرات التجميل الخاصة بتبييض الوجه اقتداء بالبشرة الأوروبية البيضاء، وكأن الخطاب السياسي منفصل تماماً عن خطاب السوق الاستهلاكي»[1].

تحول الحجاب المعولم إلى ثقافة استهلاكية عابرة للطبقات، فالنساء المحجبات سواء من يلتزمن بالحجاب الشرعي الذي يغزو الأسواق العربية، أو من يفضلنّ حجاب الموضة خصوصاً الشابات، دخلن في **تسليع الحجاب وتحويله إلى معطى إستهلاكي قابل للتطوير والتحديث** وفقاً للعرض والطلب، وطبعاً لا تقتصر عولمة الحجاب على دُوْر الأزياء بل دخل الإنترنت في عملية الترويج للأزياء النسائية الإسلامية. هذا التحول يشير إلى معطيين: الأول، إستهلاكي، أي التحفيز على الاستهلاك وإغراء النساء المحجبات بالتطور الذي يدخل على الحجاب؛ والثاني انفصامي، فالحجاب كتقليد محلي وفرض ديني/ فقهي يجمع اليوم بين الديني والحديث بمدلوله الشكلي.

هدف سوق الحجاب في الدرجة الأولى الحصول على الأرباح وبما أن ظاهرة المحجبات في العالم العربي تنتشر بشكل قياسي لأسباب تحدثنا عنها في السابق، فإن هذا الانتشار الكثيف يدفع إلى تفشي ظاهرة محال الألبسة الشرعية التي تجمع بين التقليدي والحديث. لا ينم الحجاب عن ظاهرة التعدد من ناحية الألوان والأشكال فحسب، إنما يكشف أيضاً عن الانتماء الطبقي[2] للمحجبة وهذا الأمر يتضح من خلال نوعية وشكل الملابس، «فالأصل في فكرة الحجاب هو الاحتشام والتواضع، وبشكل مفارق سبب هذا المعنى قلقاً شديداً لكثير من نساء الطبقة الوسطى، وخصوصاً

(1) المرجع نفسه، ص 127.

(2) من المهم الاشارة إلى أن الحجاب في بداياته التاريخية في الحضارة الإسلامية اتخذ في الأساس نمطاً طبقياً يهدف إلى التمييز بين الإماء والحرائر. وهنا نتحدث عن نوع آخر من الطبقية الحديثة، ونقصد بها أن الحجاب يمكن أن يكشف عن الوضع المادي للمرأة المحجبة، لجهة نوعية الأقمشة والألوان والإنتماء الطبقي.

شرائحها العليا، فهن لا يردن أن يتساوين مع اللائي يوصفن بـ الأخريات، بل يسعين بكامل قدراتهن الشرائية والاقتصادية إلى إرساء فروق واضحة في الملبس وأسلوب الحياة بشكل كامل»[1].

ثمة غياب للطابع الديني التقليدي للحجاب، خصوصاً بعدما نجح السوق الاستهلاكي في الترويج لأنماط جديدة ومعاصرة منه، ووصلت إلى أكبر شريحة من النساء ومن الطبقات كافة. في هذا السياق خلصت رجاء بن سلامة إلى أن «الحجاب في الوقت نفسه، ولدى نسبة هامة من المحجبات قد زال منه الطابع الدّيني وأصبح جزءاً من العادات الاجتماعية. بل ربما أصبح من حيل الضعفاء للتمرد على الإكراهات الدينية. وقد رأيت هذا بعيني، رأيت محجبات يعاقرن الجعة في بعض الأماكن العامة، ولا أقول هذا من باب التشهير، بل من باب توضيح الطبيعة المفارقيّة للحجاب. فالحجاب أصبح دالاً على الشيء ونقيضه. **إنه يدل على ما في انتشار الحجاب من قدرة إكراهيّة، ويدل على قدرة النساء على التّلاعب بالإكراهات الدينية.** ولنا أمثلة كثيرة على ذلك تظهر في الدّجينز الضيق مع الحجاب، وهو ينم عن أسلوب للإثارة. وقد نرى في هذا نفاقاً وتناقضاً، ولكن قد نرى فيه قدرة على مقاومة الإكراهات بالخضوع إليها. لسان حال الكثير من المحجّبات: ها أنّني اتحجب درءاً للفتنة كما يقولون، ولكن ها أنّني أضع حجاباً فاتناً يجلب الأنظار. ولا يمكن للمرأة في الحقيقة إلاّ أن تحب الزينة والحلي والمظهر الجميل، نظراً إلى علاقتها بالإخصاء على نحو مخالف لعلاقة الرجل به»[2].

يمثل الحجاب رمزاً من رموز عودة الهوية الدينية، فبعد أن خاضت المرأة المسلمة معركة السفور، عادت ومنذ ثلاثة عقود تقريباً إلى عزل جسدها وأكسبته بعداً تقليدياً وحديثاً من خلال مواكبة آخر الابتكارات، سواء في اللباس الشرعي أو المودرن. وعلى الرغم من أن النساء المحجبات يتم قمعهن على مستوى فرص العمل، على اعتبار أن جزءاً كبيراً من المؤسسات الخاصة تفضل عدم توظيفهن، لكن ثمة مسالك

(1) أبو النجا، شيرين: الحجاب بين المحلي والعولمي، م.س، ص 131.
(2) بن سلامة، رجاء: «الحجاب والنقاب وسياسة المدنية»، موقع الأوان، 14 آذار/ مارس 2008، على الرابط الآتي: http://alawan.org/article1229.html

أخرى، تعطي فرصاً للمحجبات في السوق الذي يخضع للعرض والطلب، لا سيما ضمن وسائل الإعلام المرئية والمسموعة وهذا ما أسمته فاطمة المرنيسي بـ«**الإسلام الرقمي**» الذي أتاح للنساء احتلال مواقع هامة في الفضائيات تحديداً **قناة الجزيرة**.

اقترن الحجاب عبر التاريخ بالعبودية أي أنه ارتبط بظاهرة الرق؛ وقد تأثر الإسلام بالعادات التي سادت عند الفرس ومن ضمنها حجب النساء في نظام الحريم. وبصرف النظر عن ظاهرة عودة الحجاب في العالم العربي، يبرهن الحجاب الجديد، لشهرزاد الجديدة، **على تطويع الجسد الأنثوي والانتقال به من حال إلى حال، عبر تحديثه، وتظهيره بصورة حديثة، معاكسة للرؤى النمطية الفقهية التي عرفت ذروتها مع النقاب**. هناك **محاولات واعية وغير واعية لزعزعة المقدس وتقليص مؤثراته**، دون أن يترافق ذلك، مع تحول نوعي في الذهنيات أي نظرة المرأة إلى نفسها، ولا نقصد التعميم، فثمة نساء مسلمات محجبات وغير محجبات أكدنّ حضورهن في المجال الثقافي والمهني وحتى في مجال المعرفة الدينية، حيث أسسن لـ «لاهوت نسوي» يسعى إلى البرهنة على المساواة بين الجنسين انطلاقاً من النص القرآني ونقد الأحاديث المجحفة بحق النساء.

تخوض النساء المسلمات معارك على أكثر من جبهة، ثمة ثورة ضد مفاهيم الحريم المجتمعي، وثورة ضد المنظومة البطريركية، وثورة ضد العنف اللفظي والجسدي الذي يمارسه الزوج/ الذكر، وثورة ضد القمع الديني. لكن هذه الثورات الأنثوية في العالم العربي محدودة التأثير، بفعل سيطرة الخطاب الإسلامي الذكوري، الذي ما زال ينظر إلى المرأة من موقع العورة. حققت النساء انتصارات جزئية على مدلول الفتنة الفقهي إلاّ أن الحجاب بحد ذاته كمعطى مادي/ رمزي يعكس سلطة التمييز التي أقامها المقدس والتاريخي بين الجنسين عبر البوابة الدينية والمجتمعية.

«**امرأة الإسلام**» **امرأة متعددة**، جزء من النساء آثرن البقاء في الحريم المجتمعي وجزء آخر خرقنّ عالم الذكورة عبر الحجاب ومن دونه؛ والحجاب بمفهومه الفقهي والتاريخي يهدف إلى عزل النساء عن المجال العام الذي كان حكراً على الرجال، وهذا ما يقلق المنظومة البطريركية؛ **الأنثوي الذي اقترن بالمقدس خرج من هياكل التقديس السلبي إلى رحاب جديدة، منافساً الذكور الذين يحتكرون النفوذ**، وهو

يمارس اللعبة ذاتها **عبر استخدامه المقدس لإثبات الذات**، كما أن ثنائية المقدس/ الأنثوي تدل على توتر الأنثوي ورفضه الضمني للحدود الجندرية التي أقامها الفقهاء بين الذكور والإناث.

يبقى أن **الحجاب شكل من أشكال التمييز الجندري** نهضت به المنظومة الذكورية/ الفقهية؛ وهو يشحن الرجل، على حد قول **بيار برديو** بـ «عنف رمزي» «كقيمة مضافة إلى القيم الذكورية الأخرى». لكن بعض المحجبات رغم خروجهنّ من مجال الحريم المكاني/ المنزلي إلى المجال العام، إلاّ أن هذا الخروج لم يصحبه تحولات على مستوى العلاقة مع عالم الرجال، الفحولي/ الإقصائي؛ والحجاب بهذا المعنى يؤدي إلى نتيجتين: تكريس الاختلاف العميق بين الذكر/ الأنثى من طريق الخلاصات الفقهية، وتحصين الهيمنة الذكورية بعباءة الدين.

ثالثاً: المرأة القرآنية.. الأنثى والمساواة

هل يؤسس القرآن لـ «المساواة» بين الذكر والأنثى؟ أم أن النص القرآني نص أبوي/ بطريركي معادٍ للنساء؟ وإلى أي مدى يصادر القرآن حقوق النساء في المجال الخاص والعام؟ هل يمكن التمييز بين الإسلام القرآني والإسلام الفقهي في ما يتعلق بحقوق المرأة؟ وبإيجاز هل ثمة تمييز فقهي على اعتبارات جندرية مقابل المساواة القرآنية؟ سنعمد إلى رصد قراءتين، الأول للمفكر المصري الراحل نصر حامد أبو زيد والثانية للباحثة التونسية رجاء بن سلامة.

1 - المقصد القرآني والنصوص السجالية

ترد معظم الآيات المتعلقة بالمرأة في سورة النساء اضافة إلى بعض السور القرآنية الأخرى، وأوْلى الأدلة التي تبرهن على المساواة بين الرجل والمرأة، كما يلاحظ نصر حامد أبو زيد (1943-2010) تظهر في التكاليف الدينية وما يترتب عليها من ثواب وعقاب. ومن بين هذه الآيات:

{ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} (سورة النساء- الآية 1).

{ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إليها } (سورة الأعراف- الآية 189).

{ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (سورة النحل- الآية 97).

{ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا} (سورة النساء- الآية 124).

{ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ} (سورة غافر- الآية 40).

{ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (71) وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (72)} (سورة التوبة- الآيتان 71- 72).

{ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ} (سورة آل عمران- الآية 195).

يرى أبو زيد أن النصوص الدينية المتعلقة بقضايا المرأة في القرآن تؤكد «**المساواة بين المرأة والرجل** وتمثل مقصداً من مقاصد الخطاب القرآني، والنصوص الواردة بهذا الشأن لا تحتمل تأويلاً يتجاوز دلالاتها المباشرة. ومن الأهمية بمكان إبراز أن القرآن على عكس التوراة مثلاً، لا يجعل من حواء - أنموذج الجنس النسائي- وسيلة الشيطان لإغواء آدم بالأكل من الشجرة المحرمة عصياناً لأمر الله؛ القرآن واضح في التسوية بين آدم وحواء في المسؤولية والعقاب معاً. لكن المفسرين أدمجوا القصة التوارتية في تفسيرهم وحمّلوا حواء مسؤولية الخطيئة. وهكذا صارت المرأة في الخطاب المتشدد في كل عصور التخلف عنواناً للرجس والخطيئة ومدخلاً للشيطان، وصار حبسها وحجبها عن الاختلاط والفاعلية الاجتماعية هو الحل لا لصونها هي

وحدها فقط من إغراء إبليس بل لصون الرجل كذلك»[1]. وفي هذا السياق يدحض السيد **محمد حسين الطبطبائي** في تفسيره للآية الأولى من سورة النساء ما ذهب إليه الفقه الذكوري الذي اعتبر أن حواء - كلمة حواء لم ترد في القرآن- خلقت من ضلع من أضلاع آدم، إذ يوضح أن الغاية من قوله { خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا } أصل المساواة في الخلق؛ فالنفس على ما يُستفاد من اللغة عين الشيء، يقال جاءني فلان نفسه وعينه. وإن كان منشأ تعيين الكلمتين - النفس والعين- لهذا المعنى، مختلفاً، ونفس الإنسان هي ما به الإنسان إنسان، وأما آية النساء فهي في مقام بيان اتحاد أفراد الإنسان من حيث الحقيقة، وأنهم على كثرتهم، رجالاً ونساءً، إنما اشتقوا من أصل واحد وتشعبوا من منشأ واحد فصاروا كثيراً، وأما قوله وخلق منها زوجها[2]، فقد قال الراغب: يُقال لكل واحد من القرينين من الذكر والأنثى في الحيوانات المتزاوجة: زوج. ولكلّ قرينين فيها وفي غيرها: زوج كالخف والنعل، ولكل ما يقترن بآخر مماثلاً أو مضاداً. وظاهر الجملة أعني قوله: وخلق منها زوجها أنها بيان لكون زوجها من نوعها في التماثل، وأن هؤلاء الأفراد المبثوثين جميعاً إلى فردين متماثلين متشابهين، فلفظة منْ نشوئية والآية في مساق قوله تعالى: { وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إليها وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ } (سورة الروم- الآية 21). ويعتمد الطبطبائي على الآية 72 من سورة النحل والآية 11 من سورة الشورى والآية 49 من سورة الذاريات ليؤكد أن المراد بالآية كون زوج هذه النفس مشتقة منها ومن بعضها وفاقاً لما في بعض الأخبار، أن الله خلق زوج آدم من ضلع من أضلاعه ممّا لا دليل عليه في الآية[3].

والحال، أين يكمن التمييز بين الذكر والأنثى في النص القرآني؟ يلفت **أبو زيد** إلى وجود «**نصوص سجالية**» تحديداً ما يتعلق بـ **القوامة والإرث والشهادة** وقبل أن يقدم تفسيره، يتطرق إلى ما ورد في سورتي: النجم، 19- 28، وسورة النساء الآية 17؛

(1) أبو زيد، نصر حامد: **دوائر الخوف؛ قراءة في خطاب المرأة**، م.س، ص ص، 207- 208.

(2) الزوج في العربية هو أحد إثنين، ولا يعادله لفظ (Couple) بالفرنسية (زوجان). نلفت إلى أهمية زواج النفوس في القرآن {وإذا النفوس زوّجت}.

(3) الطبطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، د.ت، المجلد الثاني، ص ص، 135- 136.

ويخلص إلى أن التمييز ورد في إطار الرد على المشركين العرب حين نسبوا إلى الله الإناث، فقالوا إن الملائكة بنات الشيطان. ولعلهم كانوا ينطلقون في ذلك من عقائدهم الموغلة في القِدم، والتي كانت بقاياها ما تزال باقية حين نزل القرآن. ذلك أن أسماء الآلهة التي كان العرب يعبدونها والتي ذكرها القرآن، وهي **اللات والعزّى ومناة أسماء** مؤنثة. والدليل على تلك السجالية أن القرآن يجمع الأمرين - عبادة الآلهة المؤنثة ونسبة الإناث؛ ومن المنطقي أن نفترض أن المجتمع العربي قبل الإسلام مباشرة كان قد تجاوز منذ فترة طويلة مرحلة المجتمع الأمومي/ الأنثوي، وصار مجتمعاً ذكورياً، لأن عبادة آلهة مؤنثة تتناقض مع قواعد التعامل مع الأنثى بوصفها كائناً منحطاً يجلب العار كما هو واضح من ممارسة وأد البنات. لذلك اعتبر القرآن أن إصرار العرب على نسبة الإناث إلى الله يعتبر في منطق القيم الاجتماعية السائدة آنذاك نوعاً من التحقير، خصوصاً أنهم كانوا ينطلقون في هذه النسبة من تصور أشد وثنية فحواه وجود علاقة نسب بين الله والجن نتج عنها ولادة الملائكة وكان طبيعياً أن يرد القرآن رداً سجالياً بقوله: { **إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا**} (سورة النساء- الآية 117). ولهذا من الخطأ أن يفهم من الخطاب القرآني في هذا السياق أي تحقير للأنثى[1].

تحتل قضية «**القوامة**» أبرز القضايا السجالية، فالكثير من الفقهاء اعتبروا أن القوامة تعني مسؤولية الرجل عن المرأة **بكل ما يترتب عليها من سلطة معنوية ومادية وتأديبية** والتي وصلت إلى حدود منع النساء من الولايات العامة والإمامة. أسباب نزول الآية 34 في سورة النساء { الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا} كما أوردها السيوطي، واستشهد بها **أبو زيد**، تحكي رواية أن امرأة جاءت إلى النبي تشكو زوجها لأنه لطمها، فقال النبي: «ليس له ذلك». وفي رواية أخرى أن النبي حكم للمرأة أن تقتص من زوجها - أي تلطمه إذا لطمها- ولعل ذلك الحكم من جانب النبي كان إعمالاً لمبدأ القصاص الوارد في قوله تعالى: { وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ

(1) أبو زيد، نصر حامد: **دوائر الخوف**، م.س، ص ص، 209- 210.

بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ} (سورة المائدة- الآية 45). ولا شك أن انكار النبي هذا الفعل من جانب الزوج له دلالة واضحة في تأكيد مبدأ المساواة الأصلي في الإسلام، ولكن لأن المخاطبين لم يكونوا بعد قادرين على احتمال تلك المساواة نزلت آية القوامة. **يتساءل أبو زيد هل الآية تشرع للقوامة أم تصف واقع الحال في عصر ما قبل الإسلام؟** ويخلص إلى أن قوله تعالى {بما فضل الله بعضهم على بعض} هدفه وصف التفاوت الاجتماعي والاقتصادي الملحوظ بين البشر، وهو تفاوت تحكمه قوانين الحراك الاجتماعي، أي تحكمه قوانين تندرج بحسب الخطاب القرآني تحت السنن والقوانين الإلهية الاجتماعية القابلة للتغيير بحكم {دفع الله بعضهم ببعض} (سورة البقرة- الآية 251). **القوامة إذن ليست تشريعاً بقدر ما هي وصف للحال، وليس تفضيل الرجال على النساء قدراً إلهياً مطلقاً بقدر ما هو تقرير للواقع المطلوب تغييره تحقيقاً للمساواة الأصلية**؛ فالدرجة التي للرجال على النساء فرع من أصل {لهن مثل الذي عليهن بالمعروف} (سورة البقرة- الآية 228) أي بحسب التقاليد والأعراف المستقرة في المجتمع، وحتى مع افتراض أن الوصف وصف تشريعي، فإن معنى القوامة ليس السلطة المطلقة العمياء بمعنى التحكم بسلطة اتخاذ القرار من جانب الرجل ووجوب الطاعة المطلقة العمياء من قبل المرأة. إن معنى القوامة القيام بتحمل المسؤولية الاقتصادية والاجتماعية، لمن يستطيع من الطرفين، الرجل أو المرأة، أو يتشاركان فيها بحسب ملابسات الأحوال والظروف.

في ما يتعلق بحق المرأة في الميراث يموضع نصر حامد أبو زيد الآيات: 7- 11 من سورة النساء في سياق تأكيد حقوق اليتامى على وجه الخصوص والنهي عن أكل أموالهم وضرورة الحفاظ عليها لترد لهم بعد بلوغ الرشد، ويصل إلى جملة من الخلاصات السوسيو-تاريخية المهمة:

أولها، أن القرآن يحض على إشراك أولي القربى واليتامى والمساكين ممن لا ميراث لهم بالتصدق عليهم إذا حضروا وقت التقسيم؛

ثانيتها، حرص القرآن على التنبيه إلى أن العلاقة العصبية ليست أهم العلاقات الإنسانية؛

ثالثها، إن مفهوم القرآن لعدالة توزيع المال والثروة في المجتمع أوسع كثيراً من المفهوم من الزكاة والصدقات والمواريث؛

رابعها، إن فهم الحدود على أساس أن المقصود به نصيب الأنثى، والذي يجب أن يظل محصوراً في إطار النصف من نصيب الذكر، فهم يخالف كلاً من دلالتي المعنى والمغزى، على السواء، لكنه هو الفهم الذي ساد وأستقر كما ساد بإسم الإسلام كثيرٌ من الأعراف والتقاليد. إن السياق التاريخي، بالاضافة إلى دلالتي المعنى والمغزى، يبين بجلاء أن الهدف القرآني من التشريع هو تحديد نصيب الذكر الذي كان يحصل على كل شيء بوضع حد أقصى لما يمكن أن يحصل عليه فلا يتجاوز ضعف نصيب الأنثى[1].

وبخصوص تفسير الآية 282 من سورة البقرة التي تشير إلى شهادة المرأة، يعتبر أبو زيد أن ما ورد في القرآن بشأن شهادة المرأة كان **وصفاً لحالها وليس تشريعاً أزلياً لوضعيتها في سياق المعاملات المالية بصفة خاصة وقت نزول النص**. والفهم الخاطئ للآية مصدره إهمال السياق السردي، فالآية تتحدث أساساً عن المعاملات المالية التي لم يكن للنساء عهد بها آنذاك. أما وقد انطلقت المرأة في المشاركة في جميع المجالات وتساوت خبرتها بخبرة الرجل، وفاقته في مجالات كثيرة، فلا معنى للقول إن شهادتها نصف شهادة الرجل.

تميز القرآن مقارنة بالنصوص المسيحية واليهودية بخاصيّة مهمة تتمثل في توجيه الحديث إلى النساء مباشرة كما ورد في سورة الأحزاب الآية 35؛ وتفند **ليلى أحمد** هذه الخاصية وتعتبر أن الآية في موازنتها بين الفضائل والمزايا الأخلاقية وما يصاحبها من ثواب بالنسبة لأحد الجنسين، وبين النفس والفضائل بالنسبة للجنس الآخر، إنما تؤكد بوضوح الذات المطلقة للوضع الأخلاقي الإنساني والواجبات الأخلاقية والروحية المشتركة والمتطابقة بين البشر كافة بصرف النظر عن الجنس. وتضيف أحمد أن كلاً من الآيات القرآنية والأحاديث توحي بوجهة نظر قائمة على المساواة بين الجنسين من الناحية البيولوجية من حيث مساهمة كل منهما في عملية الانجاب[2].

---

(1) أبو زيد، نصر حامد: دوائر، م.س، ص ص، 229- 235.

(2) ثمة آراء فقهية تأثرت إلى حد ما بالمسلمات الفلسفية التي تبلورت مع أرسطو، حيث خصَّت الذكر بأنه المانح لصورة النسل من خلال منيِّه ومازته بفضل قدرته الخاصة عن الأنثى بذريعة نقصها الخاص، واستجابت لما أذاعته فتاوى معظم قدامى الفقهاء حول سلبية دور الأنثى جنسياً، بما يتناظر مع آراء بعض أبرز محدثيهم، ذلك أن افرازات المرأة خلال الممارسة الجنسية لا تحمل عنصر =

فبعض الأحاديث تشير إلى أن لكل من الرجل والمرأة «منياً» و«ماء» وهناك أحاديث أخرى تنفي أي خصوصية عن منّي الذكر (وهو ما يرد في التراث اليهودي الذي يحرم إضاعة بذرة الذكورة[1]) ولا تكسبه أي تميز عن الأنثى[2].

2 - القرآن والنظام الأبوي

تقدم رجاء بن سلامة قراءة مضادة، إذ ترى أن الإسلام شأنه شأن اليهودية والمسيحية، ولكن على طريقته الخاصة، **قدم دعامة دينية لسلطة الرجل على المرأة، وللنظام الأبوي**. وتبدأ قراءتها المضادة بدءاً من تفسيرها للآية 117 من سورة النساء {إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا} وتقول: «يتضح التوجه التوحيدي المتمثل في أخذ الصفات الإلهية **للأنثوي الأمومي وتحويلها لصالح إله خالق أبوي من خلال الآيات التي تقابل بين الله من ناحية والآلهة الأنثوية القديمة من ناحية أخرى**، وهي آلهة كانت مهمة في الهيكل الإلهي العربي ما قبل الإسلام. هذا الحط من شأن الأنثوي والأمومي يظهر ولا شك في الانتقال من البداهة الأمومية إلى إنعدام البداهة الذي يتسم به الأبوي وفيه تأكيد للوظيفة الأبوية وبالتالي الرمزية»[3].

= الحياة ولا يلتحم الحيوان المنوي مع البويضة. وكما يقول محمد متولي الشعراوي: «ليس كل اتصال جنسي تنزل فيه بويضة أنثى، لذلك فالرجل دوره ايجابي، والمرأة دورها سلبي أو أقل إيجابية». وهذا الأمر يتناقض جذرياً مع ما أثبته علم البيولوجيا الحديث، حول دور البويضة الايجابي في عملية التخصيب، بحسب ما تؤكده عالمة الكيمياء الحيوية ليندا جين شيفرد في كتابها «**أنثوية العلم**» حيث تثبت الدراسات والأبحاث أن الحيوان المنوي، لا يستطيع تخصيب البويضة، إلا بفضل إفرازات تصدر عن الجهاز التناسلي للأنثى، تمكنه من ذلك. وأكتشف جيرالد وهايدي شاطن، باستخدام المجهر الالكتروني للمسح، أن الحيوان المنوي لا يحفر طريقه إلى البويضة الهاجعة، وبدلاً من هذا التصور نجد أن السطح الخلوي للبويضة تنتشر عليه نتوءات، صغيرة تشبه الأصابع، زغيبات تعانق الحيوان المنوي وتجذبه إلى الداخل. (انظر: مُقدم، يسرى: **الحريم اللغوي**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص 134؛ انظر ايضاً: شيفرد، ليندا جين: **أنثوية العلم**، تعريب يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، العدد 306، آب/ أغسطس، 2005، ص 77) أضف إلى ذلك تساوي الأنثى والذكر في الصبغيّات الوراثية (كروموسومات).

(1) وهذا ما أشار إليه ابن سينا، قائلاً: «واحفظ منيّك ما استطعتَ فإنه ماءُ الحياة يُراق في الأرحام».

(2) أحمد، ليلى: **المرأة والجنوسة في الإسلام**، الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة، م.س، ص ص 69 - 70.

(3) بن سلامة، رجاء: **بنيان الفحولة؛ أبحاث في المذكر والمؤنث**، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2005، ص 29.

تستنتج رجاء بن سلامة أن القرآن أكد **«الأبوة البيولوجية»** وهو ما أدى إلى تشديد الرقابة على الحياة الجنسية للنساء الحرائر وإلى تأكيد علاقات القرابة البيولوجية. والقرآن فرض العدة على المطلقة والأرامل حرصاً على عدم اختلاط الآباء، كما منح الزوج الذي يشك في زنى زوجته حق **«اللعان»** ومنع التبني، ثم إنه دعم نمط **زواج التبعل** الذي يكون فيه الزوج سيداً وزوجاً في آن، محرِّماً أشكالاً أخرى من الاقتران يبدو أن العرب القدامى عرفوها ومنها زواج **«الصّديقة»** وهو زواج ينتسب فيه الأطفال إلى قبيلة الأم، وزواج الاستبضاع الذي يلغي دور الأبوة البيولوجية. وتتابع رجاء بن سلامة قراءتها النسوية في تشريحها لآية القوامة التي تخالف فيها أيضاً ما توصل اليه **أبو زيد** الذي درسها إنطلاقاً من بعدها السوسيو- تاريخي، فتلاحظ أن القرآن حط بشكل صريح من **شأن الأمومة والأنثوي في الآيات التي تعلن أفضلية الرجل على المرأة**، ومنها: {ولهنّ مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم} (سورة البقرة؛ الآية 228). ولهذه الأفضلية مظاهر عدة: فهي **أفضلية أنطولوجية** تعود إلى الصيغة الثنائية لعملية الخلق الإلهي. فالله إذ خلق «الذكر والأنثى» خلق الذكر قبل الأنثى أو خلق الأنثى من الذكر. هذه الأفضلية البيولوجية تمتد وفقاً لقراءة بن سلامة إلى الحقل السياسي، والعلائقي بين الزوج والزوجة، فالآية 34 من سورة النساء، تسّن ضرورة طاعة الزوجة زوجها وحق الزوج في تأديبها ومعاقبتها، ومبدأ القوامة الذي تنص عليه الآية هو الذي يرجع إليه المفسرون القدامى للقول بأن المرأة وكذلك الخنثى والعبد وغير هؤلاء من المقصيّين، ممنوعون من تولي الولايات الخاصة والعامة. تتقدم بن سلامة في تفسيرها لآية القوامة لتصل إلى القول: **إن القوامة بمعناها السياسي لا تكتفي بعزل النساء على هذا المستوى بل تطاول واجب طاعة العامة لـ «أوليّ الأمر» الذي يؤسسه القرآن ويؤكده الفقه**[1].

تطرح رجاء بن سلامة الإشكالية الآتية: هل يعوق الحجاب الآتي من عمق التاريخ ومن عالم الحريم والمقصورات مواطنة المرأة ومساهمتها في المجال العام مما يحول دون بناء المساواة بين الجنسين؟ تقسم بن سلامة الحجاب كما ورد في النص القرآني إلى نوعين: **حجاب فضائي لامرئي** يؤدي وظيفة الفصل بين النساء والرجال؛ **وحجاب**

(1) المرجع نفسه، ص 31.

جسدي، ثوبي، مرئي، يؤدي وظيفة الإخفاء. في ما يتعلق بالأول موضوع الآية 53 من سورة الأحزاب، وهي تختص بزوجات الرسول، تؤكد الأسباب المفترضة لنزول هذه الآية فضائية مفهوم الحجاب، فهو يتعلق بعدم خروج النساء من بيوتهن وبدخول أو عدم دخول الرجال من غير المحارم عليهن. وبصرف النظر عن أسباب نزول هذه الآية، تخلص بن سلامة إلى نتيجتين: الأولى، **العامل المؤسسي التاريخي يجعل الحجاب بنية من بنى الأبوية**؛ الثانية، الحجاب الجسدي يمثل إحدى آليات منع ظهور الأجساد الأنثوية ومراقبة حركة خروجها، وفي هذا الاطار تتنزل آيتان تخاطبان جميع المسلمات آية الخمار (سورة النور؛ الآية 30) وآية الجلابيب (سورة الأحزاب؛ الآية 59)[1].

الأمر المهم الذي أشارت إليه **بن سلامة** يتمثل في المفهوم القرآني للنساء اللائي تجاوزن مرحلة الإنجاب كما ورد في سورة النور الآية 60 – أي آية القواعد[2]– إذ ترى أن الحجاب الجسدي كان وسيلة تمييز أخرى داخل صنف النساء الحرائر القادرات على الانجاب ومن تجاوزن هذه المرحلة، ما يدل على أن التقدم في السن حسب التصور القرآني عامل نقص في أنوثة المرأة، وإقصاء نسبي للنساء اللائي انقطع عنهن الطمث من دائرة تنظيم المتعة والعلاقات الجنسية[3].

في قضية ميراث المرأة الواردة في آية المواريث التي تنصّ على أنّ {للذّكر مثل حظّ الأنثيين} (سورة النساء– الآية 11) ترى بن سلامة أن إرث النساء ارتبط بوجود نظامين ميراثيّين مختلفين: **نظام مكّيّ** يمكّن النّساء من الميراث، ومن ميراث أزواجهنّ خاصّة، وهو ما يفسّر ثروة خديجة زوجة الرّسول الأولى، **ونظام مدنيّ** كان فيه النّساء لا يرثن، بل يتوارثن أحياناً. فحصيلة ما فعله القرآن في ما يتّصل بميراث المرأة يتمثّل في ما يأتي:

---

(1) المرجع نفسه، ص ص، 59 – 60.

(2) يعرّف أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي النساء القواعد بقوله: «وهن المسنات من النساء اللاتي قعدن عن التزويج لأنه لا يُرغب في تزويجهن، وقيل هنّ اللاتي ارتفع حيضهن وقعدن عن ذلك: اللاتي لا يطمعن في النكاح، أي لا يطمع في جماعهن لكبرهن فليس عليهن جناح أن يضعن ثيابهن، يعني الجلباب فوق الخمار. وأبيح لهن القعود بين أيدي الأجانب في ثياب أبدانهن مكشوفة الوجه واليد غير قاصدات بوضع ثيابهن إظهار زينتهن بل يقصدن به التخفيف عن أنفسهن». (انظر: الطبرسي: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، 1991).

(3) بن سلامة، رجاء: بنيان الفحولة، م.س، ص 68.

- **النّهي عن توارث النّساء** رغم عدم رضاهنّ، كما جاء في الآية 18 من سورة النساء: «يا أيّها الَّذينَ آمَنوا لا يَحِلُّ لَكُم أَن تَرِثُوا النِساءَ كَرهاً». وتحريمه في الآية 22 «وَلا تَنكِحوا ما نَكَحَ آباؤُكُم مِّنَ النِساءِ...». وهذا التّحريم يعني أنّ الإسلام لطّف من قسوة منطق تبادل النّساء بجعل النّساء الحرائر لا يتوارثن كالعبيد.
- **استبدال مبدأ التمييز** في الميراث على أساس القدرة في المشاركة في الحرب بالتّمييز على أساس النّوع، بما أنّ الصّبيان أصبحوا يرثون كالكهول، وظلّ عامل التّفرقة الأساسيّ في أحكام الميراث هو الاختلاف بين الذّكر والأنثى، وبين العصبة وذوي الرّحم، وهم الأقرباء من الأمّ.
- **إيجاد حلّ وسط** بين حرمان النّساء من الميراث وتوريثهنّ مثل الرّجال، من طرق مبدأ التّنصيف.

على الرغم من المساواة الروحية التي أسس لها القرآن لكن الإسلام كبقية الديانات السماوية دعم النظام الأبوي. هذه الخلاصة التي توصلت إليها بن سلامة خرجت بها بناءً على ذكر ثلاثة معطيات قرآنية:

- **أفضلية الرجال على النساء**. فقد أقر القرآن بأفضلية الرجل على المرأة من خلال الآية 228 من سورة البقرة والآية 34 من سورة النساء.
- **مبدأ القوامة**؛ وقد أعلن عنه في الآية 34 من سورة النساء وهو مبدأ رئاسة في المجال الخاص تمّ سحبها على المجال العام من طريق اشتراط الذكورة في الإمامة والولايات العامة عموماً.
- **مؤسسة الحجاب**؛ وهي مؤسسة تدعم التقسيم الفضائي إلى عام وخاص وتؤدي إلى حجب النساء الحرائر في بيوتهن[1].

وعليه ما هي الخلاصات لتي يمكن الخروج بها بناءً على قراءة نصر حامد أبو زيد الذي أقر بالمساواة القرآنية بين الجنسين والتأويل المضاد الذي تقدمت به رجاء بن سلامة؟

(1) المرجع نفسه، ص ص، 91- 92.

يمكن القول إن النص القرآني يحتوي على «**المفاهيم النابذة والمفاهيم الجاذبة**»[1] وتالياً يخضع للتأويل والتأويل المضاد. من حيث روحية النص أسس القرآن للمساواة بين الذكر والأنثى خصوصاً على مستوى التكاليف الدينية والثواب والعقاب، لكن ثمة آيات قرآنية تتطلب قراءة وفق مناهج علم الإسلاميات التطبيقية التي نادى بها **محمد أركون** في مشروعه الفكري حول نقد العقل الإسلامي، لا سيما ما يتعلق بالإرث والحجاب والقوامة والشهادة.

تكمن معضلة المساواة بين المرأة والرجل في القراءة الفقهية/ الذكورية للمقدس. إن النزعة «الجوهرانية» القرآنية، التي عملت عليها **رجاء بن سلامة** يمكن أن نطلق عليها «**الأبوية القرآنية**»، وهي تعكس الظروف التاريخية والمجتمعية المنتجة للنص المقدس نفسه ولا تصمد أمام القراءات الحداثوية. فلو نُظر إلى آيات الإرث والقوامة والشهادة ضمن فضائها التاريخي، **لأمكن الافتراض أن القرآن مضاد إلى حد ما للبطريركية** وعمل ضمن بيئته الأبوية القاسية على تحقيق المساواة بين المرأة والرجل، غير أن التفسير الفقهي/ الذكوري كبل مقاصد النص وأقام مدماك التمييز السلبي بين الجنسين في المجالين الخاص والعام.

أطلق القرآن كنص صوت «**الإسلام المساواتي القاطع**» كما خلصت **ليلى أحمد**، ورغم أننا نسجل بعض التحفظ على «**المساواة القاطعة**» التي جزمت بها أحمد، لكن لا يمكن نفي أن المساواة النسبية، تصادمت مع السلطان الفقهي/ القهري، والإقصائي، الذي استمد بعض أفكاره من أحاديث معادية للنساء ومنسوبة إلى الرسول. وهذا الصدام يحتاج لإحياء حركة الاجتهاد بغية تأكيد أن **القرآن مضاد للبطريركية**، وأن الفقهاء الذين استفاضوا في تشريح المقدس عبر مرايا الذكورة انطلقوا من «**مركزية الذكورة**» المتجذرة في مجتمعهم وبيئتهم.

وعلى الرغم من أن القرآن مفتوح على قراءات مختلفة ما يستدعي التأويل والتأويل المضاد، لكن ثمة مفاصل تاريخية رافقت نزول الوحي لا مجال لإنكارها، ما يعني

---

(1) استقينا هذا المصطلح من زينب شوربا، وأردنا استخدامه، للقول: إن النص القرآني مفتوح على التأويل والتأويل المضاد، والقرآن كنص تاريخي أولاً، يُحيل كما أي نص تاريخي/ إشكالي أو حتى مفهوم إشكالي على ما يُباينه ويُنابذه. (انظر: مقدم، يسرى: **الحريم اللغوي**، م.س،ص 145).

ضرورة قراءة النص ضمن مروحية متعددة الاتجاهات، تموضعه في زمانه وأسباب نزوله، ولا بد أن تترافق هذه العملية مع استخدام علم الانتروبولوجيا وعلم الألسنيات وعلم الفيلولوجيا وحتى **التداخلية النصانيّة**[1] التي طبقها **محمد أركون**.

3 ـ الأنثوي الصامت في النص القرآني

ما هي علاقة النص القرآني بالحضور الأنثوي في مجال الأسماء؟ لماذا لم يكن القرآن صريحاً في تسمية الأسماء الأنثوية بشكل مباشر بإستثناء **مريم أم عيسى**؟ وهل ثمة تلميح غير مباشر لزوجات الرسول في النص؟ وهل مريم أم عيسى التي خصصها النص المقدس بسورة كاملة تعكس الرؤية القرآنية للأنثى/ الأم؟ وهل السورة المريمية سورة قامعة للأنثى[2] لجهة مركزية الخصوبة/ الأمومة؟ أم أن الأنوثة كما تخلص المحلّلة النفسية وعالمة الألسنيات والنسوية الفرنسية جوليا كريستيفا (1941)، مُعرّفة بيولوجياً أو علائقياً بهذا المهمش في النظام الأبوي/ الرمزي؟

تظهر المرأة في القرآن في ثلاثة جوانب: أولاً، **ككائن بيولوجي/ اجتماعي**؛ ثانياً، **كأنثى مكلفة**؛ ثالثاً، بكونها من **شخصيات القصص القرآني**؛ وتحتل مريم أهم شخصية أنثوية في القرآن، حيث يُطلق اسمها على السورة التاسعة عشرة، ولا يذكر أي امرأة أخرى بإسمها مباشرة. أما النساء الأخريات التي ترد قصصهن في القرآن فلا يذكر أسماءهن، بل يضيفهن إلى أزواجهن، أو إلى أمومتهن، وهن: امرأة عمران (سورة آل عمران؛ الآية 35) امرأة العزيز (سورة يوسف؛ الآية 30) امرأة فرعون (سورة القصص؛الآية9) امرأة لوط، إمرأة نوح (سورة التحريم؛ الآية 10) أم موسى (القصص؛الآية 28)، ملكة سبأ (بلقيس) (سورة النمل؛ الآية 23).

---

(1) التداخلية النصانيّة هي الترجمة العربية التي استخدمها محمد أركون للمصطلح النظري الأدبي (Inter-texuality) في دراسته عن قصة أهل الكهف، وهي تعني أن نصاً ما – كالنص القرآني– قد تناص مع العديد من النصوص السابقة له كالنص التوراتي والنص الانجيلي وحتى ما قبل التوراة والأناجيل. وهكذا تتداخل هذه النصوص أو مقاطع منها مع النص القرآني ويستوعبها هذا الأخير حتى تصبح جزءاً منه. وهذا لا يعني التقليد كما يتوهم بعضهم، وإنما يعني التفاعل والاستيعاب والدمج المبدع الخلاّق. (انظر: أركون، محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تعريب هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 40) (يمكن إستخدام مصطلح التّناص أيضا).

(2) مفردة «الأنثى» ترد 18 مرة في سور قرآنية مختلفة أما مفردة «الذّكر» ترد 12 مرة.

ثمة تلميح غير مباشر لزوجات الرسول في القرآن دون تسميتهن؛ **خديجة زوج الرسول**، التي رافقت الوحي يلمح إليها النص المقدس إنطلاقاً من **الرعاية الأنثوية لمخاض الوحي** الأول، وتدل سورة المدثر { يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (1) قُمْ فَأَنْذِرْ (2) وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ (3) وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (4) وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ (5) وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ (6) وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ (7) } على ذلك، وبحسب السيرة النبوية لابن هشام بعد عودة النبي من خلوة في غار حراء ونزول الوحي عليه في ليلة القدر، أخبر خديجة بما حدث، فقالت له: «الله يرعانا يا أبا القاسم، أبشر يا ابن العم واثبت، والذي نفس خديجة بيده، إني لأرجو أن تكون نبي هذه الأمة، والله لا يخزيك أبداً... انك لتصل الرحم، وتصدق الحديث وتحمل الكلّ، وتقري الضيف، وتعين على النوائب». وحين نام النبي ذهبت خديجة إلى **ورقة بن نوفل** لتخبره فقال لها: «قدوس، قدوس، والذي نفس ورقة بيده لئن كنت صدقتني يا خديجة لقد جاءه الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى وعيسى، وإنه لنبي هذه الأمة فقولي له فليثبت». وبعد عودتها إليه «إذا به ينتفض قي فراشه، وتتثاقل أنفاسه، ويتفصد العرق من جبهته وظل على ذلك فترة قبل أن تعاوده سكينته وتنتظم أنفاسه، ويبدو عليه كأنما يُصغي إلى محدِّث غير مرئي، ثم يتلو ببطء كأنه يستعيد درساً ألقي عليه[1].

أما عائشة **«حبيبة الرسول»** فقد ظهرت في **محنة الإفك** ولن ندخل في الظروف التي رافقت ذهاب عائشة مع الرسول لغزو بني المصطلق، لكن المهم أن كسر الشك قدمه جواب السماء حين تلا النبي آيات النور في المسجد { إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ (11) لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ (12) لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ (13) وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (14) إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ (15) وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ (16) يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (17) وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (18)

---

(1) عبد الرحمن، عائشة: **تراجم سيدات النبوة**، دار الكتاب العربي، بيروت، دت، ص 229.

إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آَمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآَخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (19) } (سورة النور).

حفصة بنت عمر بن الخطاب التي كانت تغار من عائشة نزلت معها آيات التحريم، فحين اختلى الرسول يوماً **بمارية القبطية** في بيت حفصة، وبعد أن انصرفت مارية، دخلت حجرتها وقالت «للمصطفى: لقد رأيت من كان عندك والله لقد سببتني وما كنت لتصنعها لولا هواني عليك. ثم استعبرت باكية... ووقعت كلمتها من الرسول موقعاً أليماً فما كان ليهين بنت عمر وقد تزوّجها تكريماً لصاحبه، وأقبل عليها يترضّاها بأن أسرَّ إليها أن مارية حرام عليه، ثم أوصاها أن لا تحدث أحداً بما كان ولتعتبره كأن لم يكن. وسعدت ليلتها بقرب الرسول وعطفه، حتى إذا مضى عنها الغداة ولمحت عائشة قريبة منها، لم تستطع أن تكتم عنها ما تطوي من سر»[1].

تجمع كتب التفسير وكتب الفقه على أن نزول آيات التحريم رافقت غيرة حفصة وإفشائها للسر، وتشير بعض الروايات إلى أن النبي طلّق حفصة تطليقة واحدة ثم ارتجعها؛ ومما جاء في سورة التحريم (الآيات، 5-1) { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (1) قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ وَاللَّهُ مَوْلَاكُمْ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (2) وَإِذْ أَسَرَّ النَّبِيُّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ (3) إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ (4) عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا (5) }.

أم سلمة المخزومية المدافعة عن حقوق النساء في الإسلام المبكر، سألت يوماً النبي قائلة: «ما لنا لا نُذكر في القرآن كما يُذكر الرجال، وراحت تنتظر جواب السماء، فنزلت الآية 35 من سورة الأحزاب {إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ

(1) المرجع نفسه، ص 306- 307.

وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا }. تذكر **فاطمة المرنيسي** أن نساء أخريات شاركن أم سلمة اهتماماتها، وهناك الكثير من الأمارات التي تحملنا على الاعتقاد أنها تتعلق بحركة احتجاجية وأن سؤال أم سلمة كان نتيجة احتجاج مطلبي وليس نزوات زوجة مدللة[1].

في وليمة عرس النبي على **زينب بنت جحش** نزلت الآية 53 في سورة الأحزاب. ما يهمنا أن بعض زوجات الرسول حاضرات رغم عدم الاشارة المباشرة إليهن في أي موضع داخل النص القرآني، لكن هذا لا ينفي توافر **حضور الأنثوي عبر التورية**، وأسباب نزول الآيات التي أشرنا إليها تكشف عن ذلك، ومن المهم أيضاً التأكيد أن جدلية الأنثوي / المقدس، بما تتضمنه من معطيات أسطورية وتاريخية تبرهن على القطيعة النسبية بين المتعالي والدنيوي، أي القطيعة بين الخطاب الإلهي والأنثوي. هذه الخاصية لا ينفرد بها القرآن وحده، كنص تاريخي أولاً، وكنص مفتوح على التأويل ثانياً، بل نجد تمثلاتها عند الديانات التوحيدية لا سيما لدى اليهود، غير أن القرآن هو الوحيد من بين النصوص الدينية يوجّه خطابه إلى «**المؤمنين والمؤمنات**» وهذا لا ينفي أن **المرأة القرآنية** يتم تقديسها ضمن صورة الأمومة والخصوبة، كما يتضح في **سورة مريم** مقابل إلغاء الحضور الأنثوي على المستوى السياسي كما يتضح مع **ملكة سبأ** التي لا يسميها القرآن، علماً أن القرآن أعطى للمسلمة حقوقاً سياسية وساواها بالرجل على مستوى التكليف والعبادات، أما الآيات المرتبطة بالإرث والشهادة والقوامة فهي لا تلغي المساواة بين الذكر والأنثى إذا ما تمت قراءتها على قاعدة علوم التأويل الحديثة.

خصّ القرآن الأم بالذكر والاحسان في مواضع عدة من بينها ما ورد في سورة لقمان الآية 14، وسورة الأحقاف الآية 15، وسورة الزّمر الآية 6، وسورة النحل الآية 78. وتحتل السيدة مريم[2] أم عيسى موقع الصدارة إذ تعكس نمط «الأنثى المثال التي

(1) المرنيسي، فاطمة: **الحريم السياسي، النبي والنساء**، م.س، ص ص، 151-149.

(2) إن أصل اسم مريم (العهد القديم مريام) لا يزال غير محدد، فلا يوجد برهان قاطع على أنه من أصل مصري قديم، كما أنه لا برهان قاطعاً أنه من أصل سامي. وحين نأتي على التفسير **الإتيمولوجي** (معنى =

استحضرت قصتها لذاتها ولأمومتها، وهي الأنثى التي تحمل إسماً ولديها فعل التسمية وقوّتها»[1].

تكشف سورة مريم **ابنة عمران** عن دلالات قرآنية مهمة: فهي المرأة المحاورة، والمرأة المُمتحنة على الصبر، والمرأة التي تخاطب النص الديني المتعالي من موقع أنثوي، والمرأة المجاهرة بصوتها، ومثال الخصوبة، والمرأة التي تعكس «**قبول الأنثوي للعبادة في المحراب**»[2]. ثمة مؤشر تلاحظه **حُسن عبود** في أطروحتها «**السيدة مريم في القرآن الكريم**» يتمثل في إتهام مريم بعفتها، فتشير نحو الطفل الذي يتكلم نيابةً عنها، ويتكلم المسيح في المهد كإشارة إعجازية لبراءة أمه، ما يستدعي طرح السؤال الآتي: لماذا أحال النص القرآني حق الدفاع عن طهارة مريم على الابن ولم تدافع مريم عن نفسها أمام قومها بصوتها الأنثوي؟ ألا يعني ذلك أن هناك نوع من التعارض بين الصوت الأنثوي والمقدس؟

مؤشر ثانٍ تكشف عنه **عبود**، إذ تماثل بين الأمومة والأرض، فتخلص إلى «أن موتيف الخصوبة الذي حوّل الصحراء إلى واحة في قصة مريم، ارتبط في سياق السورة ببنية ميثية» وحين تقوم مريم برحلة نحو الصحراء «يتم الاحتفال بخصوبة الأنثى بين النخلة المحملة بالرطب والنهر الذي تفجره المياه، والنخلة والمياه هما عنصران من عناصر الحياة، يتصلان مباشرة بخصوبة الأرض. فيقام الاحتفال بالخصوبة ليس في صورة الواحة بين الشجرة والمياه فحسب، وإنما في صورة الأحداث نفسها. فيربط النص خوف مريم على المأكل والمشرب بخوفها من ألم الوضع مما يدمج صورة

= الاسم) نرى تفسير الهاغادا اليهودي يساوي اسم ميريام بـ «المرّ» ليربطوا الاسم بمرارة العبور إلى مصر. أما علماء التفسير المسلمون، كما فعل الطبري وغيره، فإنهم يقترحون معنى «العابدة الجارية» لاسم مريم. ويرى **آرثر جفري** صاحب «**في غريب مفردات القرآن**» أن اسم مريم يعود إلى العبرية لكن تشكيل اسم مريم العربي يدل أنه جاء من طريق مسيحي سرياني، لا من طريق عبري مباشر، ولعل هذا الاسم في الآرامية يعني أميرة أو سيدة، ولعل الأصل السرياني مريامو (اسم فاعل) من الفعل رومو قد تعني المرتفعة السامية، من الجذر ر-و-م «المرتفع» كما يشير القاموس العربي السرياني إلى ذلك. وتنادى مريم في القرآن الكريم بعلاقاتها الأسرية المختلفة، (انظر: عبود، حُسْن: **السيدة مريم في القرآن الكريم**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص ص، 98-97).

(1) المرجع نفسه، ص 17.

(2) المرجع نفسه، ص 114.

الأرض بصورة الأنثى التي عبّر عنها في جملة {فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا} (مريم، الآية 24) فأولوية ذكر السري (جدول الماء) مع تكرار كلمة تحت في «مِن تحتها» أو (قد جعل تحتك سريا) (بطن الأرض) يشير إلى الداخل - إلى رحم الأم ورحم الأرض- أي إلى مفهوم الأمومة التي تتحكم في الجسمين، جسم الأنثى وجسم الأرض معاً». وإذ تعتبر عبود أن «سري» من الكلمات غير العربية التي دخلت القرآن، وهي كلمة مصرية قديمة، وتقرأ بالشين «شري» وتعني في القبطية، مياه البحر الأحمر أو نبع المياه، نلحظ أن هذا التأثيل غير دقيق، إذ نجد لفظ سري «جمع سُراة» بمعنى صاحب الحيثية في العربية كما نجد لفظ شري (ومشتقاته: شريان).

ثمة تفسير آخر قدمه الباحث الألماني كريستوف **لوكسنبرغ** يعرض فيه قراءة جديدة للآية 24 من سورة مريم {فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا} حيث يشير في بداية شرحه إلى السيوطي الذي يذكر عن أبي القاسم في كتابه «لغات القرآن» وعن الكرماني في كتابه «العجائب» بأن **تحت نبطية** (وهي لغة الأنباط السريانية أو مزيج من العربية والسريانية) تعني **البطن** (بمعناها السرياني الجنين). ولم يأبه المستشرقون لهذا الشرح معتبرين بأن **تحت** في اللغات الآرامية والعبرية والسريانية والحبشية لا تختلف عن معناها العربي بشيء. ولم يرد في تفسير الطبري أي شك في معنى **تحت** ما خلا التساؤل عمّا إذا كان الذي نادى مريم من تحتها جبريل أم عيسى بينما اختلف أهل التأويل في تفسير **سريا**، فاعتبره الطبري جدول ماء، داعماً ذلك بالآية 26 من سورة مريم {فَكُلِي وَاشْرَبِي} وأيّد المفسرون الغربيون هذا المفهوم **بالاشارة إلى** مقطع من إنجيل منحول منسوب إلى متى ورد فيه بأن المسيح لدى هربه مع أمه مريم إلى مصر طلب من النخلة حيث لجأا للاستراحة أثناء عبورهما الصحراء، أن تفتح جذورها لتخرج ماءاً وتروي ظمأ أمه. واعتبر المفسرون الغربيون هذه الرواية مطابقة لما ورد في القرآن إثباتاً لكلمة **سريا** بمعنى الجدول. ويرى لوكسنبرغ أن المفسرين شرقاً وغرباً قد أخفقوا في محاولاتهم لتوضيح هذه الآية لاعتمادهم على مجرد اللغة العربية اللاحقة من ناحية ولاستشهادهم بنص بعيد من مفهوم النص القرآني من ناحية أخرى. وفي شرحه لكلمة **تحت** يشير لوكسنبرغ إلى أن لا أصل لها في العربية وأنها مشتقة من الفعل السرياني (**نحت**) (بلفظ نحث وبمعنى نزل وإنحدر) المشتق منه الفعل العربي

نحت أي نحت الحجر، والمراد منه سريانياً لتنزيل ما زاد منه، ومنه النحاتة، أي ما نزل من كسارة لدى النحت. وقد ورد هذا التعبير بالمعنى المجازي في بيت للشاعرة الخرنق، أخت الشاعر طرفة ونصه (الخالطين نحيتهم بنُضارهم - وذوي الغنى فيهم بذي الفقر). ويلاحظ لوكسنبرغ أن لسان العرب أخطأ بشرحه معنى النحيت بالدخيل على قوم بعدم فهمه أصل فعل **نحت** السرياني بمعناه المجازي مع أن تعبير (النُضار) (أي الأشراف) يوضح المعنى المناقض للنحيت الذي يعني بالسريانية الوضيع الأصل، كما يتضح هذا النقيض من خلط ذوي الغنى منهم بذوي الفقر.

وتمهيداً لقراءة الرسم القرآني (تحتها وتحتك) بمعنى البطن (أي الجنين) المنسوب إلى النبطية بحسب السيوطي نقلاً عن أبي القاسم والكرماني، ينفي لوكسنبرغ هذا المفهوم، إلاّ أنه يرى له علاقة بالمقصود به إذا قرأن بدلاً من **تحتك نحتك بلفظ نُحاتكِ بمعنى وضعك أو توليدك** بالسريانية. وإثباتاً لهذا المعنى يشرح لوكسنبرغ بأنه علينا أن نفهم حرف من ليس بمعنى ظرف المكان العربي (من تحتها) بل بمفهوم ظرف الزمان السرياني من نُحاتها أي حال وضعها. وتوضيحاً لشرحة تعبير النُحات بمعنى الوضع أو التوليد يلاحظ لوكسنبرغ أن هذا المفهوم لم يرد في المراجع السريانية، وإنما ورد مرادف له وهو (نفل) أي هبط وسقط في مرجع آرامي آخر بمعنى الوضع أو التوليد غير الطبيعي بخلاف الولادة الطبيعية. ولما لم يرد في القرآن سوى ولد ووضع للتعبير عن الولادة الطبيعية، ينبه لوكسنبرغ إلى أهمية تعبير النُحات الذي لم يرد في القرآن إلاّ في هذه الآية تعبيراً عن ولادة عيسى غير الطبيعية، مميزاً إياه عن ولادة أي مخلوق آخر، والمعنى الحقيقي للنحات هو التنزيل. ولإيضاح معنى **سريا** المختلف عليه يباشر لوكسنبرغ بنفض ما حاول المفسرون فهمه بمعنى «جدول الماء» مشيراً إلى أن استناد الغربيين إلى المقطع المذكور من إنجيل منحول منسوب إلى متى لا يأخذ بعين الاعتبار النص القرآني، فإن أمر الطفل عيسى النخلة بتفجير الماء لإرواء ظمأ أمه، بحسب هذا الإنجيل، فالسبب يعود إلى إنقطاع الماء في الصحراء المجاورة، أما في النص القرآني فالوضع يختلف تماماً، فهتاف مريم {يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا} لم يأتِ من خوف منها من الموت عطشاً، بل بالأحرى من يأسها لاتهامها بصورة غير مباشرة بالحمل الحرام، كما يتضح ذلك في الآية 28 {يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا

كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا} ولنبذها لهذا السبب من بين أهلها وفقاً للآية 16 {وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا} ويشرح لوكسنبرغ فعل انتبذت بمعنى طردت من قبل أهلها بصيغة المجهول وفقاً للنحو السرياني الذي يُجيز إستعمال المجهول مع ذكر الفاعل. ثم يردف لوكسنبرغ في شرحه لما اتهمت به مريم بأنه لا يعقل أن يكون أول كلام وجهه إليها ابنها حال ولادته للتخفيف عن يأسها عبارة عن جدول ماء جعله ربها تحتها، إنما المنتظر أن يكون من كلامه لها عزاء يناقض إتهامها بالحرام لإزالة هذا العار عنها. ولما كان نقيض ابن الحرام ابن الحلال، يثبت لوكسنبرغ بالمراجع السريانية أن الرسم القرآني (سريا) يلفظ سريانياً شرياً، وهو عبارة عن صفة فعلية مشتقة من فعل **شرا أي حلّ وتعني الحلال**[1].

ترمز الشخصية المريمية القرآنية إلى المقدس الأمومي. فكيف تبدو شخصية مريم[2] مقابل الشخصيات النسائية القرآنية الأخرى؟ خلصت حسن عبود إلى نتائج الآتية:

أ. أن الشخصيات النسائية القريبة من الأنبياء تشكل الجزء الحيّ للرؤية القرآنية للعالم، والعبرة من إستحضار هذه الشخصيات هي كونها أداة تعليمية لجماعة النبي محمد المؤمنة.

ب. جميع الشخصيات النسائية من زوج آدم وامرأة إبراهيم وأم موسى وامرأة العزيز وامرأة تملكهم، لا يُعرفن بأسمائهن بل يعرفن فقط بعلاقاتهن العائلية

---

(1) يمكن العودة إلى كتاب الباحث الألماني كريستوف لوكسنبرغ «قراءة آرامية سريانية للقرآن - مساهمة في تفسير لغة القرآن» الذي نقل إلى اللغة الانكليزية وهو في الأساس صدر في الألمانية انظر «معاني القرآن في ضوء علم اللسان» مراجعة للكتاب منشورة على الإنترنت، انظر أيضاً:

Luxenberg, Christoph, **The Syro – Aramaic Reading of The Koran**, verlg hans schiler, berlin 1st edition, 2007.

Die syro-aramäische Lesart des Koran, Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache (Das Arabische Buch, Berlin 2000).

(2) رأى السيد فضل الله أن توجيه الله لمريم من خلال الروح الذي أرسله إليها، لا يمثّل حالةً غيبيةً بالذات، بل يمثّل لطفاً إلهياً في التوجيه العملي والتثبيت الروحي، وهو بهذا الاتجاه يبطل مسألة نبوة مريم التي تلقت الوحي. وقد شكلت نبوة النساء مسار جدل عند الكثير من العلماء المسلمين من بينهم ابن حزم والقرطبي.

كأمهات أو زوجات أو بنات، بإستثناء ملكة سبأ التي تُذكر لقدرتها على المُلك والحكم.

ج. هناك أنموذجان لامرأتين مؤمنتين عملتا صالحاً (مريم وامراة عمران) وأنموذجان لامرأتين خانتا زوجيهما (امراة نوح وامرأة لوط) وضعت كلتاهما من جهة الموازنة بينهما لكن ليس هناك أنموذج واحد لأم كافرة أو سيئة.

د. أما نساء بيت النبوي، أي النساء اللائي ارتبطن بجماعة المسلمين الأولى، كالمرأة المجادلة (السورة 58) والممتحنة (السورة 60) وزوجات الرسول (سورة التحريم) فهؤلاء يعرفن بأفعال التحدي التي قمن بها، كالتي جادلت الرسول والتي امتحنت على الإسلام وزوجات الرسول اللائي ارتبطن بالشكوى إليه، لكن يبقى هؤلاء النسوة دون تسمية[1].

والحال، لماذا لا تُسمّى النساء في القرآن بإستثناء مريم؟ يبدو أن القرآن في علاقته مع المجال الأنثوي الفاعل على المستوى التاريخي والقصصي والأسطوري تأثر إلى حد كبير في المنظومة البطريركية التي تنسب **النساء القرآنيات** إلى الأخ والأب، خصوصاً أن القرآن قطع مع الإرث الأمومي الذي استمرت بقاياه في بعض المناطق في الجزيرة العربية، علماً أن مؤثرات النظام الأمومي كانت حاضرة إلى جانب النظام الأبوي في بدايات الدعوة المحمدية ومرحلة الإسلام المبكّر. ويأتي التركيز على سورة مريم الأم/ الحاضن بما تمثله من خصوبة الأنثوي، للتدليل على مركزية الأم في القرآن التي أحاطها بعناية واضحة، لكن ذلك لا يلغي **الحضور السياسي** للنساء المسلمات كما ورد في الآية 12 في سورة المُمتحنة والتي تعرف بآية المبايعة ونصها {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ}.

نجد أنفسنا أمام إشكالية أخرى، هل يدل تغييب أسماء النساء في القرآن على وجود تمييز جندري بين الذكر والأنثى؟

---

(1) عبود، حُسن: السيدة مريم في القرآن الكريم، م.س، 103- 104؛ انظر:

هناك إخفاء لشخصيات الرجال خصوصاً أولئك الذين كانوا على صلة بالرسول، كالصحابة، وعلى سبيل المثال لا يذكر القرآن اسم **أبي بكر وهو الرجل الثاني في الإسلام**، رغم ذكر قصة غار ثور في موضوع الهجرة (سورة التوبة الآية 40)، لذلك فإن حجب الخطاب القرآني لأسماء الشخصيات التي تتصل بتاريخ الإسلام المبكر، رجالاً ونساءً، يُعد موقفاً واحداً (مساواة جندرية) يهدف لإبراز الدعوة الدينية مقابل إلغاء الدور الشخصي لهذه الدعوة[1].

ملكة سبأ التي لا يسميها القرآن، تمثل شخصية نسائية محورية، لا تقل أهمية عن مريم، وتعكس إلى حد ما، الصوت المعاكس، بما تملكه بلقيس من «**مُلك سياسي أنثوي**» مضاد لاحتكار الذكور للسلطة، أو للفحولة السياسية، وتشير سورة النمل في الآيتين 22 و23 إلى ما يلي: {فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ (22) إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (23)}. وقد قدم القرآن **بلقيس** وهي تمارس السلطة الملكية ولكنها كانت هي وشعبها على ضلال {وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ} (الآية 24/ سورة النمل). تفقد بلقيس في نهاية القصة عرشها الذي سيجردها منه عفريت بعثه إليها النبي سليمان، ولكنها اكتسبت الايمان بعد أن تركت عبادة الشمس. وتخلص **فاطمة المرنيسي** «إلى أن ما يبعث على الانبهار في تاريخ بلقيس، لا يكمن في النص القرآني فحسب، **بل في انتقال العرش من الأنثوي إلى الذكوري**»[2].

فلماذا فقدت ملكة سبأ عرشها بعد أن أسلمت مع سليمان، هل لأن الانتقال من الوثنية إلى التوحيد الإسلامي **لا يسمح للأنثوي بامتلاك السلطان السياسي**؟

على مستوى النص القرآني لا وجود لموانع نصية واضحة تمنع النساء من تولي القيادة السياسية وحتى الإمامة الكبرى والإمامة الصغرى، والقسم الأكبر من كتب التفسير التي ترافقت مع أحاديث منسوبة إلى الرسول ومن بينها «لم يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» هي التي أسست للقطيعة بين الأنثوي والسياسي. وبصرف النظر عن

(1) المرجع نفسه، ص 105

(2) المرنيسي، فاطمة: **سلطانات منسيّات**، م.س، ص 216.

متطلبات الإمامة الكبرى ثمة شواهد تاريخية كثيرة، تؤكد قدرة النساء المسلمات على الحكم، والعودة إلى كتاب **المرنيسي «سلطانات منسيّات»** يقدم رداً واضحاً على وجود نساء عربيات مسلمات وصلن إلى السلطة، وطبعاً هذه الذاكرة الانتقائية المصابة بالانفصام، لا تقتصر على التاريخ العربي فحسب بل تمس أيضاً ذاكرة المؤرخين الغربيين.

بين الأنثوي والسياسي في الإسلام التاريخي علاقة متوترة، قابعة في اللاوعي الجمعي والتاريخ والأسطورة؛ علاقة لا ترتبط بعموم النص القرآني المفتوح على التأويل، بل في معالم الإقصاء لدى الفقه الذكوري، الذي وقع فريسة الأنا الذكورية. لقد أقام الفقهاء تمييزاً جندرياً هائلاً محملاً بالرموز الفحولية، وبإستيهامات الأنثوي، المضادة للمقدس والسياسي في آن، ما يجعل الرجل صورة للإنسان الكامل المؤهل للقيام بالأدوار كافة في المجالين العام والخاص، مقابل المرأة التي تمثل بالنسبة لكثيرين من فقهاء الإسلام الوجه المعاكس للمقدس بإعتبارها أصل الفتنة والخطيئة.

الفصل الرابع

الإسلام والبطريركية

أولاً: المجتمع الذكوري والخطاب الديني

لا تستمد ظاهرة قمع النساء في العالم العربي قوتها من المعطى الديني فحسب، وليس الإسلام الفقهي وحده، الرافد الذي يغذي المنظومة البطريركية بهذا الكمّ من التوتر بين الأنثوي وعالم الرجال، فإلى جانب الفقه الذكوري الذي قطع مع المساواة القرآنية في جوانب عدة، ثمة بُعد قهري له جذوره السياسية والمجتمعية والثقافية.

وعلى الرغم من المحاولات الجادة التي خاضتها النسويات العربيات والاتجاه الإصلاحي الإسلامي، تبدو البنى الأبوية المجتمعية والثقافية أعمق وأشد تأثيراً في النساء العربيات من «الأبوية الدينية». هذا لا ينفي **التقابل البنيوي** بين ما يسميه **هشام شرابي الأبوية المستحدثة والإسلام الأبوي**، ونقصد بهذا المصطلح القراءة الذكورية/ الأحادية للنص القرآني بما تحتويه من دلالات متداخلة على المستويين الثقافي والاجتماعي، على اعتبار قراءة القرآن (كنص تاريخي) تعكس وجهة نظر قارئه. والحال: ما هي الروابط بين القراءة الفقهية الذكورية والنظام البطريركي؟ هل الخصائص البنيوية للعائلة العربية هي انعكاس للإسلام الأبوي أم العكس؟ هل الفهم الفقهي/ الذكوري للتعدد والنشوز والختان والقوامة والعدّة والرجم يمثل المحرّكات الأساسية لعزل «امرأة الإسلام» أي «امرأة الفقهاء»؟ كيف تعكس الدساتير العربية المنظومة البطريركية؟

1 - البطريركية والمرأة

يعرّف المفكر الفلسطيني **هشام شرابي** (1927 -2005) النظام الأبوي المستحدث

بأنه «المفهوم الذي يشير على السواء إلى بنى كبرى (المجتمع، الدولة، الاقتصاد) وبنى صغرى (العائلة أو الشخصية الفردية). وتاريخياً تستمد ظاهرة النظام الأبوي المستحدث معناها من تعبيرين أو **واقعين يؤلّفان بنيتها المادية، هما الحداثة والنظام الأبوي**. إن بنى النظام الأبوي في المجتمع العربي على مدى المئة عام الأخيرة لم يجرِ تبديلها أو تحديثها، بل إنها ترسخت وتعززت كأشكال محدّثة مزيفة... وهو بذلك ليس عصرياً ولا تقليدياً، لا من الوجهة الحداثية ولا من الوجهة الاتباعية، إنه، وعلى سبيل المثال، تشكّل اجتماعي يفتقر إلى الخصائص المشتركة التي تتحلى بها الجماعة، وتعوزه مظاهر الحداثة التي ينعم بها المجتمع. **الأبوية المستحدثة إذن تشكّلٌ** اجتماعي مهدورة طاقته، ومتميز بطبيعته الانتقالية وضروب شتى من التخلف والتبعية، وهذا كله موجود في اقتصاده وبنية طبقاته، وكذلك في تنظيمه السياسي والاجتماعي والثقافي»[1]. التعريف الذي تقدم به **شرابي للنظام الأبوي المستحدث** يعكس بالدرجة الأولى **أزمة الهوية المجتمعية**، أي أن المجتمعات العربية تقع اليوم بين شطرين: **مظاهر التحديث المادي - أو حداثة ظل على حد تعبير فتحي بن سلامة -، والإبقاء على أشكال التخلف الاجتماعي والثقافي والسياسي**. وإذا كانت هوية المجال العربي/ الإسلامي لها طابع إنفصامي، بمعنى أن هذه المجتمعات غير قادرة على إحداث القطيعة مع الإرث التقليدي/ الذكوري وليس بإمكانها الأخذ بالحداثة كمعطى متكامل، فهذا يدل على حجم التناقضات السطحية بين الحداثة المادية والبنى المجتمعية.

يأخذ هذا التناقض قواه من البنى العميقة التي تهدد الضعفاء ومن بينهم النساء، المقموعات، بقوة الأبوية المستحدثة وفاعلية الإسلام البطريركي (إسلام الفقهاء والفقه الذكوري) ويرمز أيضاً إلى العلاقات المتداخلة بين الديني والمجتمعي. وعندما يقع التحديث في إطار البنى العميقة حينها يمكن الحديث عن قراءات حداثوية للنص الديني، وطالما أن الثورة كمفهوم مجتمعي لم تطبق في المجتمعات العربية بسبب الممانعة المتعددة الاتجاهات، ستبقى المرأة العربية عموماً و«امرأة الإسلام» خصوصاً فريسة التشنجات التاريخية بين الحداثة والماضوية.

---

(1) شرابي، هشام: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1993، ص ص، 21- 22.

العائلة في المجتمعات العربية هي في الغالب، عائلة ممتدة، مع بعض الاستثناءات في المدن الكبرى، الخاضعة بدورها لأنماط من الترييف، ويمارس رب الأسرة، أي الوالد **الأب البيولوجي**، أو أب العشيرة والقبيلة، سلطة واسعة على بقية أفراد العائلة لا سيما الإناث؛ فالأنثى في البيئات الأبوية، معزولة، مقموعة، مقهورة، مستلبة، **تخضع** لقرارات الأب، والأهم من ذلك، يجري تدريب الفتاة على أنها امرأة مكرسة للزواج فيتم التعامل معها من **منطلق إنتاج** أو حتى **تفعيل الحيز الأنثوي الأحادي** لديها، منذ طفولتها، ما يعني أن النساء العربيات عموماً يخضعن لتدابير **تأنيث الجسد**، وليس التعامل معهن كنساء فاعلات وعاقلات.

وبعيداً من الأسئلة التي يمكن طرحها بشأن الطابع الأنثوي للمرأة «وعمّا إذا كان بيولوجياً أم مجتمعياً؟ نفترض أن المرأة العربية تُربى كي تكون زوجة صالحة وأماً صالحة، وصحيح أن النساء العربيات دخلن اليوم الجامعات وسوق العمل ولهن حضور طفيف في الحكومات وصناعة القرار، لكن هذا لا ينفي أن الأنثى تُدجّن كـي تكون زوجة وامرأة ولود تتحمل مسؤولية إنجاب الأطفال لا سيما الذكور منهم «الصبي البكر هو أثمن ما تملكه العائلة، إنه روح أمه وحبيب قلبها الذي سيقبرها ويظل البكر، حتى بعد ولادة أطفال آخرين، عالم أمه البكر ودليل قيمتها كامرأة، وضماناً لحياتها في المستقبل»[1].

ومن خصائص **الأبوية المستحدثة** التي يدرسها **شرابي** والتي تبدو واضحة للعيان في المجتمعات العربية كافة، مركزية الذكر وهامشية الأنثى. فمنذ اللحظات الأولى للولادة وما قبل الولادة تخضع المرأة المتزوجة **لتدابير الإذكار**، وإذ فشلت في إنجاب «ولي العهد» تتحمل هي المسؤولية، أما إذا كان الأولاد مختلطين بين الذكور والإناث، فتبدأ معالم التمييز ويجري تمييز الأنثى عن الذكر بصورة أساسية، فهو، كسب للعائلة، وهي عبء عليها. والبنت منذ نعومة أظفارها تدفعها العائلة إلى الشعور بأنها غير ضرورية، وغير مرغوب فيها، **وتعاملها على قبول وضعها كأنثى، خصوصاً في العائلات المحافظة**»[2].

---

(1) شرابي، هشام: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1991، ص 28.
(2) المرجع نفسه، ص 31.

يتخذ دور الأنثى في العائلات العربية التقليدية ثلاثة اتجاهات: الأول **إعدادها كأنثى** من جانب أحادي فقط، فهي تتزيا وتتجمل لإرضاء الرجل المفترض/ المنتظر، وتربى على هذا الأساس؛ والثاني، **توحيد هوية الأنثى مع العائلة** ما يؤدي إلى انتاج التبعية المادية والمعنوية وليس التعاطي معها كفرد مستقل وعاقل؛ والثالث، **تكبيل جسد الأنثى** وسجنه ضمن شروط القيم العائلية والدينية الصارمة لا سيما ما يتعلق بعفة وطهارة هذا الجسد، فإذا مارست المرأة الجنس خارج الزواج أي خارج المؤسسة «الشرعية» فهذا الفعل يستدعي الأخذ بالثأر، حفاظاً على شرف العائلة. وإنطلاقاً من الحرية الجنسية التي يمنحها المجتمع العربي للذكور فقط، ترتكب جرائم شرف بحق النساء الخارجات إلى أضواء الجنس الحر، وهنا لا بد من معالجة الإشكالية الآتية: **ما هو قتل النساء؟ وما هي جريمة الشرف؟**

قتل الإناث

قتل النساء أو **قتل الإناث** (Matricide ou parricide) مفهوم جديد قديم، استعادت تداوله باحثات نسويات للدلالة على **قتل الإناث بوصفهن إناثاً**. هو ببساطة قتل الإناث على أيدي الذكور لأنهن إناث، ويشتمل هذا القتل على ممارسات تختلف بحسب المجتمعات وحاجاتها، لعل أكثرها اتساعاً ومعاصرة هو قتل أجنة الإناث في بطون أمهاتهن، بعملية إجهاض محاثّة إثر بيان الصورة الصوتية عن جنس الجنين. وفي الشرق الأقصى تُحصي منظمة الأمم المتحدة عشرات الملايين من الإناث المفقودات بفعل ما يدعى بـ **«الاجهاض الانتقائي»**، وفي منطقتنا العربية والشرق أوسطية، تقتل النساء والفتيات في إطار ما يعرف بـ **«جريمة الشرف»** غسلاً للعار الذي لحق بأفراد عائلتهن من الذكور، إذا لم يمتثلن لقواعد السلوك المتعلق بجنسانيتهن؛ هذا السلوك يتمثل بفقدانهن عذريتهن خارج إطار الزواج الشرعي. وتشير **شلهوب كيفوركيان** إحدى أكثر الباحثات إهتماماً بهذا المجال في بلادنا العربية، إلى أنه ينبغي توسيع التعريف بمصطلح «قتل النساء» ليصبح العملية التي تؤدي إلى موت النساء أو تفضي إلى تكوين وضعية يستحيل للضحية معها أن تعيش. ويتحقق ذلك القتل عبر كل وسائل الهيمنة الذكرية المفوضة اجتماعياً من أجل تقويض حقوق الإناث، والحدّ من قدراتهن، ومنعهن من الامساك بزمام أمورهن على نحو يسمح لهن: العيش بأمان.

هو شكل من **التعنيف والتهديد والأذى** الذي يقوم على **تبخيس الإناث** والتقليل من شأنهن، جاعلاً منهن ضحايا خوف دائم وإحباط وعزلة وكلّ ما يحرمهنّ السيطرة على حياتهن الخاصة والحميمة[1].

يطلق تعبير «**جريمة الشرف**» على القتل المتعمد الذي ينفذه في العادة رجل أو أكثر، وتنفذه امرأة أحياناً وإن نادراً، وتذهب ضحيته شابة من أقرباء القاتل؛ القاتل هو غالباً، أخ أو أب أو ابن أو حتى ابن عم الضحية، لكنه أحياناً زوجها أو طليقها أو خطيبها أو حبيبها. ويدعي القاتل تبريراً لفعلته أنه يقوم بما يسمى «**غسل للعار**» الذي ألحقته الضحية به أو بأسرتها؛ والعار في رأي المجرم، إقدام الضحية على سلوك متعلق بسلوكها الجنسي خارج إطار الزواج المعترف به من قبل القاتل، أو من قبل أسرتها المحرِّضة على القتل[2]. ولكن عمّا يكشف هذا **الإستلاب الجنسي** تحت مسمى **غسل العار**؟

ثمة أزمة شراكة أو أزمة في الحب، تتمخض عن **احتكار الجنس الأحادي** في المجتمعات العربية، فالذّكر كما خلص **خليل أحمد خليل** في دراسة خاصة غير منشورة «ما برح يطلب أنثى عذراء يتخذها امرأة ولو أحبها ومارس الحبّ معها قبل الزواج؛ الأمرُ الذي يجعل الأنثى **تحرص على غشاء بكارتها إرضاءً لـ «أب عُذرتها»**. مما يشي بأن ثقافة البغاء تطغى على ثقافة الحب في عادات الزواج: فما يرتضيه الذّكر للأجنبيات «صاحبات الرايات، المومسات، الجواري» لا يرتضيه للعربيات «وإن فعل بهنّ». وفي كل حال، يرتدي الجنسُ عند العرب رداء العنف، أي عنفوان الرغبات الوجودية، اللادينية، ولكنّها تخضع للدين الذي ينظمها حين تظهر. وحين تُخفى، ماذا يحدث؟ يُقال: «إستتروا»، وكأن «كل مستتر مباح»؟ وطالما أن المومس أو البغاء مهنة إماء فلا بد من تنظيم الحب أو الزنى. فالزنى العلني مع الجواري مباح والزنى السرّي مباح، إذاً أين المانعيّة؟ في جسدها الخاص جسد الحب، تفعل الأنثى ما تشاء سرّاً؛ وفي جسدها العام، جسد الزواج، تخضع لرقابة المجتمع وعقابه، لأن الزواج تعاقد

---

(1) بيضون، عزة: **جرائم قتل النساء أمام القضاء اللبناني**، منظمة كفى عنف وإستغلال، بيروت، الطبعة الثانية، 2009، ص ص، 18– 19.

(2) المرجع نفسه، ص 18.

بين المرأة والرجل والمجتمع – وهنا دور للدين، أما في الحياة الاجتماعية فتتحول الحيلة الجنسية، حيلة الزنى بالحب، إلى عادة جنسية».

ينعكس إنحراف الأنثى في العائلات التقليدية على العائلة فيمسها في الصميم ولا يمس الفتاة وحدها. وفي إطار هذه المعضلة يمكن أن نفهم جرائم الشرف، التي تقترف عادة في المجتمعات التقليدية المحافظة، حيث تسود القيم الدينية والعائلية الصارمة ويعرف الكل الآخر معرفة شخصية. إن جريمة الشرف في هذه الحالات هي بمثابة محاولة يائسة ومحبطة من قبل العائلة لاستعادة شرفها في المجتمع الصغير الذي تنتمي إليه كالحي أو القرية أو القبيلة. ولأن الإنسان في مثل هذه العائلة التقليدية عضو أكثر منه فرداً مستقلاً، يعتبر كل تصرف أو قرار مستقل خصوصاً من قبل المرأة خروجاً عن وحدة العائلة وتنكراً لجميلها[1].

الوأد المجتمعي: الأب/ المتخيل الثقافي/ الجسد

ثمة وأد مجتمعي متعدد الوجوه تخضع له النساء العربيات، وتمثلات هذا **الوأد الدوري**، تستند إلى البنى البطريركية أو ما يسميه **حليم بركات «أبوية العائلات العربية»**، والدليل على ذلك إخضاع الأنثى منذ ولادتها لكم هائل من الرقابة الرمزية والمادية، من قبل العائلة والحي أو القبيلة التي تنتمي إليها، وهذه الرقابة تأخذ أشكالاً متداخلة، من رقابة جسد الأنثى قبل الحيض وبعده، إلى شحن الجسد نفسه بمقومات الأنوثة المستلبة، ومن الرقابة على التصرفات والأفعال والكلمات إلى ملاحقة المرأة بالمفاهيم التي تتبناها المجتمعات العربية. المرأة بهذا المعنى، محرم عليها، التصرف بجسدها، ولشدة الرقابة العائلية والمجتمعية التي تخضع لها تزداد عندها حالات الكبت الجنسي والانفعال المصحوب بالبكاء.

ثلاثة معطيات تصدم المنظومة الأبوية: **حرية المرأة في التعبير الفكري والجسدي، الاستقلالية المادية والانفصال عن العائلة، خروج الأنثى من البيئة الريفية إلى المدينة،** ما يتيح لها حرية التنقل والعمل وإبداء الرأي واختيار الشريك. وعلى الرغم من أن الرقابة الذكورية تلاحق النساء حتى في المدن، لكنها تبقى أقل سطوة من الريف. **فهل**

(1) بركات، حليم: **المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغيير الأحوال والعلاقات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000، ص 363.

استقلالية المرأة النسبية تصيب نرجسية الأنا الأبوية؟ وهل هذا الانفصال المجتمعي الذي تسلكه النساء المستقلات يساعد على تقليص حجم الرقابة الأبوية عليهن؟

انتقال النساء من الحريم المجالي إلى الفضاء العام حقق لهن حرية نسبية، لكن الرقابة على الأنثى سواء في الريف أو المدينة لا تتغير بشكل ملحوظ، ودرجة التحول النوعي إن وجدت تختلف في الدرجة وليس في النوع، فيمكن على سبيل المثل أن تنتقل العائلة من الريف إلى المدينة دون أن تتغير رؤيتها تجاه المرأة، وبإستثناء بعض الحالات التي حققت فيها الإناث انفصالاً نهائياً عن البيئة الريفية، تتخذ الرقابة الذكورية للمرأة في المدن مسالك مختلفة، لأن الوعي تجاه المرأة لم يتغير عبر قنوات التمدين، التي تفترض بالدرجة الأولى تطوير الوعي المعياري/ الأبوي والحد من سيطرته على الأفراد بإعتبارهم ذواتاً مستقلة وعاقلة لها حرية القرار والاختيار.

في المجتمعات العربية **يسيطر الأب** ويتوقع «من أفراد عائلته الطاعة والإمتثال لمشيئته والتجاوب مع رغباته؛ وفي نسق علاقات القوة المتميزة يُملي عليهم من فوق إلى أسفل أوامره وارشاداته وتعليماته وتهديداته. وكثيراً ما تُنسب إلى **الأب صفات شبه متعارضة** فيعتبر من ناحية رؤوفاً، محباً، عادلاً، رحيماً، جليلاً، مانحاً، ويعتبر من ناحية أخرى غضوباً، مهيمناً، قهّاراً، قاسياً في عقابه. إن سمات هذه الصورة هي أيضاً بعض **أسماء الله الحسنى**... ما يعني أن هناك ظاهرة مشتركة في النظرة إلى الأب وإلى الله»[1].

المرأة في المنظومة العربية الأبوية كما خلصت **خالدة سعيد «كائن بغيره لا بذاته»** إذ يستدل من تحديد هويتها بكونها «زوجة فلان أو بنت فلان أو أم فلان أو أخته، **هي أنثى الرجل**، هي الأم، هي الزوجة، وهي باختصار **تعرف بالنسبة للرجل**، إذ ليس لها وجود مستقل. إنها كائن بغيره لا بذاته. ولأنها كائن بغيره فلا يمكنها في إطار الأوضاع التقليدية أن تعيش بذاتها، إنها المثال الأنموذجي للاغتراب، وهي تعاني من اغترابين: **اغتراب طبقي** واغتراب على صعيد البنية التحتية في نطاق الأسرة، فهي عبدة العبد»[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص 368.

(2) سعيد، خالدة: «**المرأة العربية: كائن بغيره لا بذاته**»، مجلة مواقف، العدد 12، 1970، ص ص، 91-94.

فكيف تتجلى صورة الأنثى في المتخيل الثقافي الأشد فتكاً من المتخيل الديني؟ على مستوى الجسد الأنثوي، لا تتحمل الثقافة العربية الراهنة تحرير المرأة لجسدها، وحرية التصرف به، فالانتقال من أنموذج **الأنثى المَوْؤُدَة** في الجاهلية إلى **أنموذج الأنثى المملوكة** من قبل المنظومتين الأبوية والدينية، لا يشي بتحولات على مستوى وعي المجتمع للمرأة، **فمن طبائع الثقافة الذكورية عدم تحمل الوجود الأنثوي** « ومن الضروري لهذه الثقافة أن يكون **التأنيث**[1] **قصياً ووهمياً** لكي تظل الأنوثة مجازاً ومادة للخيال»[2]. وكلما انجذب المتخيل الثقافي إلى الأنثوي عبر مسالك سلبية/ إستلابية، تمّ تقزيم دور المرأة العربية في إطار الزواج وإمتاع الذكر والخضوع لآليات الضغط التي يفرضها المتخيل الذكوري تجاه المؤنث.

لا تنفصل السلطة الأبوية عن السلطان السياسي/ الديني؛ فالقراءة الذكورية للنص المقدس أعطت مكانة للأب والزوج، وهذه السلطة اكتسبها الذكر من الدين والمجتمع والثقافة، وإذا أخذنا بالتفسير التقليدي للآية القرآنية التي تقول: «**الرجال قوّامون على النساء**» بصرف النظر عن التأويلات الحديثة، نلحظ سلطةً أبوية دعمها النص الديني. هذه القوامة في النص الديني امتدت إلى المجتمع وتجاوزت العلاقة بين الذكر والأنثى أو الزوج والزوجة لتشمل كل البناء الاجتماعي والسياسي.

ومن صفات المنظومة الذكورية أنها تقارن بطرفين: الله المتعالي، والسلطان السياسي، وإذا أجرينا اطلالة سريعة على اللغة العربية التي تتسم غالباً في سمات الذكورية، نجد على سبيل المثال ألقاب تطلق على الأب: **رب البيت، رب الأسرة،** كما نجد في الحيز السياسي «**الأب القائد**». وكل هذه الألقاب والأبعاد تؤكد أن النظام الأبوي متعدد الجوانب. وبما أن السلطة الأبوية تستمد قوتها من الاجتماعي والثقافي والديني، فإنها تمارس عبر التاريخ الاجتماعي، **أشد أنواع القهر المستحدث ضد**

---

(1) **التأنيث** هو مفهوم ثقافي، والثقافة تدفع بالتأنيث دفعاً مضاداً ومناقضاً للشروط الطبيعية. ويجري تصنيع التأنيث بواسطة الأصباغ والملابس والحركات، ويجري اخضاع الجسد (الأنثوي) لشروط الثقافة ويتم تنحيفه (أو حتى تسمينه كما يجري عند بعض القبائل في أفريقيا) والتدخل في تكويناته الطبيعية من أجل إعادة صوغه حسب شروط الجمال المعتمدة ثقافياً. (انظر: الغذامي، عبد الله: **ثقافة الوهم**، م.س، ص 52).

(2) المرجع نفسه، ص 42.

النساء والضعفاء. لم تقطع المجتمعات العربية مع بعض العادات القبلية التي كانت سائدة في النظام الأبوي التقليدي، فالأبوية المستحدثة كما خلص **شرابي** تستمد قوتها من الأولى «إن الذهنية الأبوية (والأبوية المستحدثة)، علمانية كانت أم دينية، لا تستطيع تغيير موقفها ولا تعترف ولا تريد أن تعرف إلا حقيقتها، لا تريد إلاّ فرضها على الآخرين، بالعنف والجبر إن لزم الأمر».

المعركة مع الموروث الثقافي لا تقل ضراوة عن الموروث الديني: فالرجل في الثقافة العربية يوصف بالفحولة، والمرأة تقع فريسة للعنف الفحولي/ المجتمعي، وهي **تُستهدف باعتبارها أنثى لا بإعتبارها كائناً مستقلاً**، وكما ترى **رجاء بن سلامة** «يتم تعنيف المرأة على أساس أنها كائن خاص من نوع خاص، أو كائن مؤذٍ أو مصدر فتنة للرجل، وهناك شتيمة شائعة تكون موضوع عنف لفظي أو تكون مصاحبة للعنف الجسدي تدل على هذا، وتتمثل في نعت المرأة بأنها **مومس** تبيع جسدها. بل إن الشتائم الموجّهة إلى الرجال هي نفسها تحمل التمييز ضد النساء، فالرجل في مجتمعاتنا يشتم بأنه **مخنّث ونسواني**»[1].

تواجه المرأة العربية بموروث عدائي على المستويين الثقافي والديني، وهنا يمكن أن نسرد بعض المقتطفات من التراث والأحاديث والآداب الإسلامية:

- **شاوروهن وخالفوهن.**
- **لم يفلح قوم اسندوا أمرهم إلى امرأة.**
- **ما تولّت امرأة أرضاً إلاّ خربت.**
- **إذا أراد الله بقوم سوءاً جعل أمرهم إلى صبي أو امرأة.**
- **ما للنساء وللعمالة والخطابة والكتابة؟ هذا لنا ولهنّ منا أن يبتن على جنابة.**
- **اليتيم من الناس من فقد أباه ومن البهائم من فقد أمه.**
- **إنما النساء لُعبٌ فمن اتخذ لعبة فليستحسنها.**
- **النساء عيٌ وعورةٌ فداروا العي بالسكون والعورة في البيوت.**
- **النساء حبائل الشيطان.**

(1) بن سلامة، رجاء: **بنيان الفحولة**، م.س، ص 105.

- **لا تدعْ المرأة تضرب صبياً فإنه أعقل منها.**
- **المرأة لا تحمد حتى تموت.**
- **الأمهات أوعية.**
- **كان أحدهم إذا أراد أذية امرأة طلقها فإذا قاربت انقضاء العدّة راجعها، ثم طلقها ثم راجعها، طلباً لأذيتها[1].**

ينعكس العنف الذكوري على القوانين العربية، لا سيما في مبدأ الطاعة، وعدم المساواة في الإرث، والشهادة، وعقوبة «جريمة الشرف». وعلى الرغم من أن بعض دساتير الدول العربية ينص على عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس أو المعتقد، إلاّ أن قوانين الأسرة التي تنظم الحقوق والمسؤوليات في الزواج والطلاق وحضانة الأبناء والميراث لا تؤمن المساواة بين الجنسين، لأنها تطورت ضمن (الإطار الإسلامي) في جميع الدول العربية، وعلى سبيل المثال يمكن للدستور في بعض الدول العربية أن يضمن حق العمل ويمكن أن يكون قانون العمل منصفاً، ولكن قانون الأسرة قد يسمح للزوج بأن يشترط على زوجته الحصول على موافقته من أجل العمل خارج المنزل[2].

تنقسم الدساتير العربية إلى ثلاث فئات حسب التقسيم الذي وضعه الفيلسوف **ناصيف نصّار: فئة الدساتير التقليدية، فئة الدساتير التقدمية، فئة الدساتير التوفيقية. الفئة الأولى**، تمثلها دول الخليج، والواقع الاجتماعي الذي ترتبط به هذه الفئة يضع حقوق المرأة في واقع الأسرة؛ فالنص على حقوق المرأة وواجباتها يتم على هذا الأساس، بالاضافة إلى النص العام على الحقوق المدنية والجزائية، من خلال النصّ على الأسرة، وتالياً على الزوجية والأمومة. المرأة في الدرجة الأولى، الزوجة والأم، كما هو الحال في الامارات والكويت والبحرين وقطر. أما **الفئة الثانية** من الدساتير العربية التي تحمل نظرة تقدمية إلى المرأة، وتوسع دائرة النظر، فتظهر إلى جانب صورة المرأة الزوجة والأم، صورة **المرأة المتعلمة والمثقفة** وصورة المرأة العاملة وصورة المرأة

(1) خليل، خليل أحمد: **المرأة العربية وقضايا التغيير**، م.س، ص ص، 58– 60.

(2) مجموعة من الباحثين: **الإسلام والجنوسة والتغيّر الاجتماعي**، تعريب أمل الشرقي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2003، ص 118.

السياسية. تحاول الفئة الثالثة المواءمة بين **الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية**[1].

تعتبر إيران من الدول التي تطبق **عقوبة الرجم**، وقانون الرجم[2] لم يكن موجوداً في مرحلة حكم الشاه، وصدّق على هذا القانون العام 1983 في قانون العقوبات الإسلامي الذي ينص على الرجم كعقوبة للزنى، وتشير المادة 63 إلى أن الزنى ينطبق على **الفعل الجنسي غير المشروع** حيث يكون أحد الطرفين على الأقل غير متزوج من الطرف الثالث، كما تنص المادة 102 من قانون العقوبات على وجوب دفن الرجال حتى خصورهم والنساء حتى صدورهن عند التنفيذ، وتنص المادة 104 على أن الحجارة المستخدمة لا ينبغي أن تكون كبيرة بحيث تقتل الشخص جراء ضربة واحدة أو ضربتين، ولا ينبغي أن تكون صغيرة جداً بحيث لا يمكن أن تكون على النحو المحدد كحجارة، ورغم المطالبات الداخلية بإيقاف هذا القانون بعد أن أجازت اللجنة القضائية التابعة للبرلمان تعديلاً لمشروع جديد لقانون العقوبات يلغى فيه الرجم تماماً، لكن مجلس صيانة الدستور لم يوافق عليه حتى الآن.

المرأة في إيران معرضة لخطر الرجم أكثر من الرجل لأنها الأكثر عرضة للإدانة بالزنى، فقانون الأسرة الايراني يعطي امتيازات للرجل في ما يتعلق بسن الرشد والطلاق وتعدد الزوجات والزواج الموقت (المتعة)، وحضانة الأطفال والحقوق الجنسية؛ والمرأة ليس لها حق حضانة أطفالها بعد سن الرضاعة. كما تنص المادة 630 من قانون العقوبات الإسلامي على حق الزوج في قتل زوجته وشريكها في الجريمة إذا شهد الزوج إرتكابها للجريمة برضاها، وإذا كانت تبدو غير راغبة في هذا الفعل، فلزوجها الحق القانوني فقط في قتل الرجل المرتكب للزنى. ورغم أن القانون الإيراني لا ينص صراحة على جريمة الشرف لكن ثمة إشارة واضحة لهذا المفهوم،

(1) نصّار، ناصيف: **التفكير والهجرة، من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 209– 217.

(2) استخدم الرجم عبر التاريخ في الكثير من التقاليد الدينية والثقافية كشكل من أشكال عقوبة الإعدام. وكان الإغريق ينفذون عقوبة الرجم ضد البغايا أو الزانية او القتلة. وتم توثيق الرجم في التقاليد اليهودية، ويشرع العهد القديم الرجم كوسيلة من وسائل التنفيذ لجرائم الكفر والقتل والردة. لا يوجد ذكر للرجم في القرآن، ويرد ذكر الزنى في القرآن في 27 آية ولكن لم يذكر أبداً الرجم كنوع من العقوبة، بل يتم تطبيق الجلد.

وفي غالب الحوادث التي تقع فيها جرائم الشرف تجبر المرأة على أيدي أفراد من أسرتها على إشعال النار في نفسها وتنتشر هذه الجرائم بشكل خاص في مقاطعات إيلام وخورستان. وفي العام 2003 كان هناك 45 جريمة قتل دفاعاً عن الشرف في قبيلة واحدة، وجميعهن تحت سن العشرين. وفي العام 2001 فقد ما مجموعه 565 امرأة حياتهن في جرائم ذات صلة بالشرف، وأفادت تقارير بأن 367 امرأة منهن قد فقدنّ حياتهن نتيجة التضحية بالنفس[1]. طبعاً ما يسمى بـ «جرائم الشرف»[2] لا ينتشر في إيران وحدها بل في الدول الإسلامية والعربية كافة خصوصاً في الأردن ومصر وسورية والسودان وأفغانستان وباكستان.

2 - الإسلام الفقهي الأبوية الدينية

هل ثمة روابط بين القراءة الفقهية الذكورية والنظام البطريركي؟ هل الخصائص البنيوية للعائلة العربية هي انعكاس للإسلام الأبوي؟ هل الفهم الفقهي/ الذكوري للنشوز والختان والقوامة والطاعة والعدة وغيرها من المفاهيم هو من ينتج المحرّكات الأساسية للاسلام الأبوي أي إسلام الفقهاء؟ سندرس في هذا المجال ست قضايا: النشوز، الختان، القوامة، الطاعة، الطلاق الرجعي، العدّة.

القرآن نص مفتوح على التأويل، ويختلف التأويل بين بيئة وأخرى، وبين قارئ وقارئ. يحمل التفسير التقليدي المتعلق بفقه المرأة هوية قارئه الاجتماعية والثقافية، وقد أسس الفقهاء التقليديون لفقه ذكوري/ إقصائي وأنتجوا أنموذجاً أطلقنا عليه «امرأة الإسلام» أي «امرأة الفقهاء».

(1) مجموعة من الباحثات: **العنف ليس ثقافتنا، الحملة العالمية لوقف القتل ورجم المرأة**، آذار/ مارس 2010.

(2) تبلغ جرائم الشرف في الأردن نسبة مرتفعة وتعتبر من أعلى المعدلات في العالم نسبة إلى عدد السكان البالغ 8.4 مليون نسمة، وتصنف جريمة الشرف في الأردن ثالث أهم دافع لجرائم القتل. وقد رفض مجلس النواب الأردني إلغاء المادة التي تخفف العقوبة على مرتكب جريمة الشرف، كما أن القانون السوري يمنح عذراً مُحلاً لمرتكبي جرائم الشرف. وقد ذكر أن 27 امرأة قتلن بجرائم الشرف في كردستان العراق خلال أربعة أشهر (من تموز ولغاية تشرين الأول 2007) وفي أيار/ مايو 2004 حتى آذار/ مارس 2005 قتلت 20 امرأة في فلسطين اضافة إلى نحو 15 حالة شروع بالقتل على خلفية جرائم الشرف. (انظر: أحمد، حسن إبراهيم: **المرأة في دوائر العنف**، دار بترا، دمشق، الطبعة الأولى، 2010، ص 155).

ليس من السهل على الاتجاه الإصلاحي والحداثوي مقارعة الآداب الفقهية الذكورية المتمأسسة، خصوصاً وأن المجتمعات العربية تتمسك ببناها الأبوية وترفض إستيعاب الحداثة الدينية، وتطبق على النساء التخريجات الفقهية التي صاغها مؤسسو المدارس المذهبية.

عمل الإصلاحيون الأوائل ومن تبعهم على تقديم قراءة حديثة في فقه النساء المسلمات، ونذكر من بين هؤلاء رفاعة رافع الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني ومحمد عبده وقاسم أمين والطاهر الحداد.

القضايا الملحة التي تطرح على نساء **الإسلام** في العصور الحديثة تمت معالجتها منذ القرن التاسع عشر من قبل الاصلاحيين المجددين، لكن ممانعة البنى الاجتماعية لم تسمح بتغيير الرؤى النمطية البطريركية؛ فالمجتمع جزء من البنى السياسية ومن البنى الدينية، وتالياً «هرمية العائلة جزء من هرمية المجتمع، ولا يتم تحرير المرأة بمعزل عن تحرير المجتمع نفسه»[1].

يسيطر الخطاب الديني/ التقليدي بقوة على مفاصل المجتمعات العربية، ما يؤدي إلى تكبيل القراءات الحداثوية التي عمل عليها كثيرون. ثمة **سطوة للفقه الذكوري** «والإطار العام الذي يتحرك فيه هذا الخطاب الديني عادة في مناقشة قضايا المرأة: أنه خطاب **يستحضر الرجل/ الذكر أساساً**، ويجعله بؤرة الاهتمام، وفي مركز الحركة، فيقال إن رسالة المرأة الأولى هي الأمومة وإن المهمة الأساسية لها هي تربية النشء ورعاية الزوج والحرص على الاستقرار العائلي؛ والخطاب الديني ينطلق دائماً في مناقشة أي قضية من ثابت فكري لا يقبل النقاش وينتهي به المطاف إلى حبس المرأة داخل أسوار البيت وداخل سجن الحجاب بوصفها عورة»[2].

وفي سبيل الإضاءة على القراءة التقليدية سندرس تفسير كل من **الطبري والبيضاوي** اللآية 34 من سورة النساء { الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ

---

(1) بركات، حليم: **المجتمع العربي في القرن العشرين**، م.س، ص 379.

(2) أبو زيد، نصر حامد: **المرأة البعد المفقود في الخطاب الديني المعاصر**، في هاجر كتاب المرأة، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993، ص ص، 84-51.

وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا}.

رأى **الطبري** أن هذه الآية تخصّ بالدرجة الأولى العلاقات المنزلية بين الزوج والزوجة، وهي تسنّ سلطة الرجال على نسائهم، التي تنسحب على **حق الذكر في تأديب نسائه** من أجل ضمانة **طاعة الأنثى لله وله**[1] ويعتبر هذا النظام «**عادلاً**» من حيث كونه يحدد إلتزام الرجال بدفع الصداق للنساء، والانفاق عليهن من أموالهم، وتأمين معيشتهن. تشمل طاعة الأنثى عند الطبري، الاخلاص الزوجي والسلوك الودّي إزاء الزوج وأسرته، والإدارة الجيدة للمنزل، في حين تشمل **سلطة الذكر حق العفة الجسدية**. من جهة أخرى يعرف الطبري النشوز بأنه **استحواذ الأنثى على السيادة على الزوج**، والحرية غير الضرورية في الحركة، **والإمتناع عن الاتصال الجنسي عندما يرغب فيه الزوج**، وغير ذلك من أفعال التحدي. ويفسر الطبري عبارة «**بما فضل الله بعضهم على بعض**» على قاعدة قدرة الرجال الاقتصادية على إعالة زوجاتهم وما يصاحبه من التزامهم بالقيام بذلك، وهو إلى جانب ذلك يورد بعض الأحاديث التي تشير إلى أن الرجال بشكل عام **يتمتعون بالأولوية أو الامتياز على النساء**[2].

ترد هذه النقطة بشكل أوضح عند **البيضاوي** حيث يُعتبر تفسيره تلخيصاً للأعمال التفسيرية السابقة، وخصوصاً لتفسيري **الزمخشري والرازي**؛ فقوامة الرجال على النساء كما نصت عليها الآية 34 من سورة النساء ترتبط عنده **بقوامة الحكام على رعاياهم**. والسبب في ذلك مزدوج: يتعلق الشق الأول منه بالقدرات الضمنية والشق الثاني بالصفات المكتسبة. ويقول **البيضاوي** في شأن القوامة ما يلي: « **الله قد فضل الرجال على النساء** بمنحهم ذهناً كاملاً، ومهارات جيدة في تصريف الأمور، وقوة فائقة يؤدون بها الأشغال العملية والأفعال الخيرة. ومن هنا خصّ الرجال وحدهم **بالنبوة والإمامة** والحكم وأداء الشعائر الدينية والشهادة في جميع القضايا القانونية وفريضة

(1) يحيل مفهوم طاعة الأنثى للزوج والله على التشابه بين صورة الأب وصورة الله التي تنعكس بدورها على التقاليد الراسخة في العائلة العربية التقليدية التي درسها حليم بركات، فيسمى الأب والله بأسماء التجبر والعقاب: القادر، المقتدر، المهيمن، الجبار، المتكبر، القهار، والمذل، القوي، المتين، المتعالي، المنتقم، الغضوب، المعاقب، المؤمن، إلخ.

(2) **الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي**، م.س، ص 96- 97.

الجهاد وحضور صلاة الجمعة ولبس العمامة والحصول على القسط الأكبر من الميراث واحتكار قرار الطلاق»[1].

مبدأ الطاعة الذي كرسه مبدأ القوامة (كما فسرته المنظومة الفقهية) دفع الفقهاء إلى تأكيد أهمية طاعة المرأة لزوجها وخضوعها له، حتى إنها **قُرنت طاعتها لزوجها بطاعتها لله**. فهو الذي أمر المرأة بالحفاظ على حقوق الزوج، وتمّ ربط كل ذلك بالثواب والإثم، بل بالوعد والوعيد والترغيب، وأصبح جهاد **المرأة حسن التبعل** كما أضحت المرأة الصالحة هي التي **تداوم على طاعة زوجها**. وقد حشد الفقهاء الكثير من الأحاديث التي تحذر المرأة من عواقب عصيان زوجها، واحتجوا بقول الرسول: «إنهنّ عوان عندكم بمنزلة العبد الأسير»[2].

أتاحت المنظومة الفقهية حق الزوج في تأديب زوجته. ومن صور التأديب **الطلاق الرجعي**، وهو ضغط يمارس على الزوجة من أجل أن تعرف واجباتها وحدودها «فإذا ذاقت مرارة الطلاق فالظاهر أنها تتأدّب وتتوب وتعود إلى الموافقة والصلاح. واتكأ الفقهاء على أحاديث نسبوها إلى الرسول منها قوله: «رحم الله عبداً علق سوطاً يؤدب به أهله» وحديث «**لا يسأل الله فيم ضرب زوجته**»[3]. وهذا التأديب والطاعة أنتجا مفهوم **النشوز** الذي يعني: **امتناع الزوجة عن مطاوعة زوجها، وعدم إطاعته ومساكنته**، وأيضاً هو خروج الزوجة من منزل زوجها ومنعها نفسها منه[4].

ويُعرف النشوز بأنه **استعلاء الزوجة على الزوج** وإعراضها عنه وبغضها له وترفعها عن مطاوعته وتقصيرها في حقه وعصيانها أوامره. بيد أن الاستخفاف **بحق الزوج في المتعة شكّل أخطر صور النشوز**، في نظر الفقهاء، فانبروا يهددون الناشز بأشد عقوبة، فإذا جمحت الزوجة من الخلوة، لا يكمّل لها الزوج صداقها، ومن منعت زوجها نفسها مع القدرة بلا عذر سقطت نفقتها ولم تستحق القسم. ويكون **مصير الزوجة التي**

---

(1) البيضاوي، عبد الله بن عمر: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، د.ت، المجلد الأول، ص ص، 207–208؛ نقلاً عن قرامي، آمال: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، م.س.

(2) قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص 643.

(3) المرجع نفسه، ص 613.

(4) أيوب، علي مرهج: **القضاء الشرعي وفق المذهبين السني والجعفري**، منشورات مكتبة الحلبي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 321.

تنفر من النكاح وتمتنع عمّا يجب عليها من طاعة الرجل غضب الرب ولعنة الملائكة، بل إنها لن تشم رائحة الجنّة لأنها ارتكبت معصية كبرى[1].

اللافت كما تشير ألفة يوسف أن الفقهاء لا يشيرون إلى رفض الرجل أو امتناعه وإنما إلى عجزه؛ فالأصل أن الرجل راغبٌ دوماً في المرأة. فإذا غابت العلاقة الجنسية بين الزوجين والحال أن الزوجة راغبة فيها، فإن ذلك الغياب لا يكون إلاّ بسبب عجز الزوج الجنسي مما يعبر عنه الفقهاء بـ «العنّة». يقتصر تأويل المفسرين للعجز لدى الزوج باعتباره عجزاً عن الإيلاج، ولذلك يرون أن المجبوب إن بقي له بعض الذّكر يمكنه الإيلاج ولا يعتبر عاجزاً. ولا يطرح الفقهاء ضرورة أن يأتي الرجل امرأته حتى يمتعها؛ فالمرأة الموضوع لا تملك حتى نفسها، خلافاً للزوج الذي اشترى المرأة حتى يتمتع بها. وفي مقابل الاحتفاء بالزوج الذكر والاستخفاف بمتعة الزوجة الأنثى، فالمفسرون والفقهاء يجمعون على أن الزوجة التي تمتنع عن فراش زوجها بلا عذر فإنها تخطئ خطأ كبيراً، فلا يشيرون إلى عجز الزوجة بل إلى نشوز وامتناع ورفض، ويستند المفسرون إلى قوله تعالى: {نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ} وبصرف النظر عن تأويل الآية وأسباب نزولها، فإن المرأة في الآداب الفقهية لا تطرح شريكاً في الفعل الجنسي بل مجرد موضوع للمتعة»[2].

إلى جانب المفهوم الفقهي حول المرأة الناشز وضع الفقهاء أدوات تأديبية أخرى من بينها الإيلاء والظهار والعدّة. أما على مستوى التعامل مع الجسد الأنثوي، قاموا بمأسسة الحجاب ونادى بعضهم بالختان الذي يعتبر أحد أبرز خصائص المجتمع البطريركي.

ختان الإناث[3] الذي يوصف بأنه ممارسة تقليدية وثقافية يرفضه بعض رجال الدين

(1) قرامي، آمال: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، م.س، 690.

(2) يوسف، ألفة: حيرة مسلمة، م.س، ص 80–77.

(3) ثمة رابط تاريخي وأسطوري بين الختان والأضاحي التي كانت العرب تقدمها لـ الآلهة قبل الإسلام، وهذه الأضاحي كانت من الحيوان أو النبات أو الأبناء من الجنسين؛ وقيام الأب بذبح أحد أبنائه أو نذره للذبح كضحية لربه، انتشر انتشاراً واسعاً عند عرب الجاهلية. ويبدو أن الأساس في ظاهرة الختان، كما ذهب كثير من الباحثين، هو الذبح الجزئي بديلاً عن الذبح الكلي الذي كان يمارس عندهم. (انظر: النعماني، شاكر فضل الله: الجذور الوثنية للديانة الإسلامية، نسخة منشورة على الانترنت؛ انظر أيضاً: Chelhod, Joseph, Le Sacrifice chez les Arabes, Paris, P.U.f, 1956).

المعاصرين، ورغم غياب الأساس الديني للختان[1] في الإسلام إلاّ أن الفقهاء اعتبروه واجباً واعتبره آخرون تكريماً.

تُعرف منظمة الصحة العالمية **ختان الإناث**، بأنه يشمل الاجراءات كافة التي تتضمن الإزالة الجزئية أو الكلية لأعضاء الأنثى التناسلية الخارجية، أو إلحاق إصابات أخرى بأعضاء الأنثى وذلك لأسباب ثقافية أو لأسباب غير علاجية أخرى. حيث إن هذه الإجراءات يمكن أن تختلف بشكل كبير وفقاً للبيئات الاقليمية أو الثقافية أو الدينية، وقد وضعت المنظمة تصنيفاً ينقسم إلى أربعة أنواع:

- **قطع البظر**: استئصال البظر جزئياً أو كلياً والقيام في حالات نادرة بإستئصال القلفة.
- **الاستئصال**: استئصال البظر والشفرين الصغيرين جزئياً أو كلياً مع استئصال أو عدم استئصال الشفرين الكبيرين.
- **الختان التخطيطي**: تضييق الفوهة المهبلية بوضع **سداد غطائي**[2]، ويتمّ تشكيل السداد بقطع الشفرين الداخليين، أو الخارجيين أحياناً ووضعهما في موضع آخر، مع استئصال البظر أو عدم استئصاله.
- **الممارسات الأخرى**: مثل وخز تلك الأعضاء وثقبها وشقها وحكّها وكيّها.

---

(1) يذكر جمال البنّا في ما يتعلق بختان الإناث أن هذه الممارسة لم تكن موجودة في تاريخ الاسلام وأولئك الذين يقولون إنها إسلامية أو جزء من الشريعة مخطئون. وشدد الأزهر على أن ختان الإناث شيء مؤذٍ وليس له أساس في صميم الإسلام وعليه ينبغي عدم ممارسته. وعلى الرغم من أن الختان عادة ولا ينص عليها القرآن فإن عدداً من الدول العربية ومن بينها السودان ما زالت تطبق هذه العادة أو التقليد، وقد قدرت المنظمة العالمية لمناهضة التعذيب في العام 2002 أن 89.2٪ من النساء والفتيات في السودان قد عانين من ختان الإناث.

(2) عرف التاريخ ما سمي بحزام العفة وهو حزام من المعدن يغطي أعضاء المرأة التناسلية وفيه ثقب أحدهما للبول والآخر للبراز عند فتحتي البول والشرج. ويذكر **ديزموند موريس** في كتابه **«القرد العاري»** أن التاريخ عرف عهداً كانت أعضاء البنات التناسلية الخارجية تغلق قبل الزواج بواسطة دبابيس معدنية أو بالحياكة بالابرة، ويصف موريس رجلاً صنع في شفرتي امرأته الخارجيتين ثقبين أدخل فيهما قفلاً حديدياً يغلقه بالمفتاح بعد كل عملية جنسية. (انظر، السعداوي نوال: **دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص 118).

هل يعبر الختان عن خوف الذكر من قدرة المرأة الجنسية على اعتبار أن الأنثى القلفاء[1]، شديدة الشهوة، تهدد المجتمع البطريركي؟

تتعامل المنظومة الأبوية مع المرأة انطلاقاً من معيارين متناقضين: **فهي تخاف من قدرتها الجنسية/ الخفية** فتحاصرها بشتى أنواع القمع والعنف الرمزي والمادي؛ ومن جهة أخرى تقدس **المرأة/ الأم باعتبارها رمزاً للخصوبة** خصوصاً إذا اكتفت بأمومتها على حساب حياتها الجنسية. ولكن الأهم من هذين المعيارين، أن الاعتراف بفاعلية المرأة الجنسية يزعزع كيان النظام الاجتماعي/ الذكوري «فهناك خطران يتهددان النظام الإسلامي: المشرك من الخارج والمرأة من الداخل» كما خلصت **فاطمة المرنيسي**. وقد اعتبر **سيغموند فرويد** (Sigmund Freud) (1856– 1939) أن حياة المرأة الجنسية مرتكزة على الكبت، أي خصي الزوائد القضيبية لديها، فهي تتسم بالازدواجية الجنسية خلال الطفولة الأولى، ولا يمكن أن تصل سن الرشد إلاّ إذا نجحت في التخلي عن الزائد القضيبي لديها أي **البظر**. وبناء على هذه النظرية المفترضة يرى فرويد «أن التخلص من الجنس البظري شرط لنمو الأنوثة».

إن تحليل الجسد الأنثوي كما أراده الفقهاء، يعبر عن بنية ثقافية واجتماعية/ بطريركية ويعكس مفاهيم ورؤى وهمية وخيالية، تمتد في التاريخ واللغة والدين، وتالياً **فإن عملية الاقصاء والتهميش وتحديد الأدوار الوظيفية للجنسانية في الإسلام، تجعل «أجساد نساء الإسلام» عبارة عن وعاء لسد غرائز الرجل الجنسية**، ما يطرح مجدداً أزمة الشراكة بين الجنسين، وكيفية نظرة الإسلام الفقهي إلى الحب الذي هو أيضاً فعل جنسي. وعلى هذا الأساس صورت المرأة عند الفقهاء كوعاء للمتعة مع سكوت مقصود من قبل بعضهم عن احتياجاتها الجنسية. متطلبات المرأة الجنسية لدى الإمام الغزالي مسألة ضرورية من طرف الرجل وهي بالنسبة له واجب اجتماعي ملح، ويقول: «ينبغي أن يزيد أو ينقص بحسب حاجيتها في التحصين[2] فإن تحصينها

---

(1) يُقيم القدامى تناظراً بين الذكر والبظر، لأن عبارة «الرجل الأبظر» تعني من بين ما تعني الذي لم يختن. كما أن «القلفة» وهي الجلدة التي تقطع من ذكر الصبي، تستعمل أيضاً للنساء، وهو ما يفهم من حديث ابن الجوزي عن دور قطع القلفة في ضمان العفة للرجال والنساء. (بن سلامة، رجاء: **الفحولة السياسية**، م.س، 35).

(2) طالبت الآداب الإسلامية الفقهية الزوج بتحصين زوجته. ويتمثل واجب الزوج في أن يعفّ امرأته =

واجب عليه. وفي مقابل هذا **الصمت الفقهي** تخضع المرأة المسلمة لسلطة الحجاب، والحجاب له دلالة رمزية ومادية، وهو وفقاً للتفسير الديني يهدف في الدرجة الأولى إلى سد الفتن والحد من غرائز الذكر.

خضعت المرأة مع «**الإسلام الأبوي**» إلى أنماط المعتقدات الذكورية، سواء ما يتعلق بالخطيئة الأولى وأسطورة الخلق من الضلع، التي تستمد مخزونها من الإسرائيليات وليس لها أساس في النص القرآني، أم بفعل ما خرج به الفقهاء من أساليب تطويع الأنثى وتشريط حركة جسدها في المجالين الخاص والعام. هذه الدائرة القهرية يتداخل فيها الديني والأسطوري والثقافي والاجتماعي. وحتى في الجنة فالجسد الأنثوي معدٌّ لامتاع المؤمن، فيفتضه ثم يعود إلى عذريته، ولهذا فإن أهل الجنة إذا جامعوا نساءهم عدنّ أبكاراً. بنى الخطاب الديني مرتكزاته الأبوية/ الفحولية على أسس اجتماعية وثقافية يمكن تحديد بعض خصائصها على النحو الآتي:

أولاً: الصيغ العلائقية التي تجعل المرأة ملكاً للزوج أو الأسرة وهي صيغ مترسبة في البنى المجتمعية والدينية في آن[1].

ثانياً: الصيغ العلائقية الأبوية التي تفرض تراتبية داخل الأسرة، وتفرض واجب الطاعة على المرأة وتمنح حق التأديب للرجل في المجال البيتي سواء أكان أباً أم أخاً أو زوجاً [2]. ويكرس مبدأ الطاعة والقوامة والتحصين والنشوز بحسب التفسير الفقهي الذكوري لسلطة الذكر على الأنثى كما هو الحال في المجال الاجتماعي الأوسع.

ثالثاً: وجود خطاب ثقافوي ديني رائج يكرس العنف ضد المرأة[3].

رابعاً: إستهداف المرأة بالعنف الرمزي من قبل المنظومة الدينية يوازي استهدافها من قبل المجتمع الأبوي.

= ويحفظ ماءه ويحميها ويغنيها عن التطلع إلى الرجال؛ فإذا وجد بنفسه ضعفاً وجب عليه أن يأخذ الأدوية التي تزيد من الباه حتى يقيم حقها في مضجعها ويحصنها لأنه إذا لم يعفها تشوقت إلى غيره. (قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص 597).

(1) بن سلامة، رجاء: **بنيان الفحولة**، م.س، ص 109.

(2) المرجع نفسه، ص 109.

(3) المرجع نفسه، ص 110.

خامساً: تكبيل المجتمع للمرأة وتشديد الرقابة عليها يقابله العزل والحجب في الخطاب الديني.

سادساً: سلطة الأب في المجتمع الأبوي تتقاطع مع سلطة الفقهاء في الفضاء الديني، على اعتبار أن الفقهاء، يمتلكون النطق بإسم المقدس.

سابعاً: تأديب المرأة في المجتمع من قبل الأب أو الأخ أو الزوج يقابله تأديبها من قبل المنظومة الفقهية وهذا الأمر يتجسد في تفسيرات فقهية مختلفة تأتي في مقدمتها القوامة.

يكشف هذا الجدول عن النقاط المشتركة بين المجتمع الأبوي العربي والمنظومة الفقهية

المجتمع الأبوي	المنظومة الفقهية
سلطة الأب على المرأة (الزوجة أو البنت أو الأخت)	سلطة الفقهاء على الأنثى في شتى المجالات خصوصاً العلاقة الجنسية مع الذكر
التخوف الاجتماعي والثقافي من قدرة الأنثى الجنسية. (الختان والوأد الاجتماعي)	فرض الحجاب والعفة الجنسية ومنح الذكر حق تعدد الزوجات ومناداة الفقهية بالختان
اعتبار الأنثى ملكاً للأسرة وحصر دورها في الأمومة والزواج	حصر حياة المرأة في الزواج وإمتاع الذكر
انحراف الأنثى في العائلات التقليدية يمس شرف العائلة	فتنة المرأة تهدد النظام الإسلامي
إلغاء المرأة كـ كائن حر وعاقل	الطاعة والقوامة والتحصين والنشوز تلغي جميعها دور المرأة كـ كائن حر ومستقل

بعد المقارنة بين المجتمع الأبوي والمنظومة الفقهية، ما هي التحولات التي أحدثها

الإسلام على مستوى بنى القرابة والزواج خصوصاً أن جزءاً كبيراً من الدراسات أكدت وجود النظام الأمومي في بعض مناطق الجزيرة العربية؟

يمكن الرجوع إلى أطروحة ويليام روبرتسون سميث (William Robertson Smith) (1846 – 1894) (Kinship and Marriage in Early Arabia) «**القرابة والزواج في الجزيرة العربية قديماً**» فقد أثبت أن النظم التي كانت سائدة في النظام الأمومي كانت تنسب الأولاد لأهل الزوجة، وليس من أهمية للأبوية الجسدية (ليس للأب حقوق على ذريته) أما في النظام الأبوي فينتسب الأولاد لأهل الزوج وللأبوة الجسدية أهميتها إذ إن **الأب الجنسي هو الأب الاجتماعي**. ليس للعفة وظيفة اجتماعية في النظام الأمومي، وعفة المرأة ضرورية في تقرير شرعية الولد من جهة والحفاظ على عذرية الأنثى من جهة أخرى في النظام الأبوي. تعتمد المرأة على قبيلتها في النظام الأمومي من أجل الحماية والمعيشة، في حين أنها في النظام الأبوي تعتمد على زوجها من أجل الحماية والمعيشة، مكان إقامة الزوجة مع قبيلتها في النظام الأمومي مقابل إقامة الزوجة مع قبيلة زوجها في النظام الأبوي.

من بين المفاهيم التي أسست لها المؤسسات الإسلامية، العدّة[1]؛ وهي **الفترة الزمنية التي تقضيها المرأة المسلمة بعد الطلاق أو بعد وفاة زوجها متربصة بنفسها ولا يسمح لها أثناءها بالزواج**. ويضبط القرآن فترة العدة بثلاث قُرُوءٍ بالنسبة للمطلقة غير الحامل {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} (البقرة/ الآية 228) وثلاثة أشهر بالنسبة إلى التي لم تحض أو إلى الآيسة في المحيض {وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا}(سورة الطلاق- الآية 4) وبأربعة أشهر وعَشْر بالنسبة إلى المتوفى عنها زوجها {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

(1) يُعرف الفقهاء العدّة بالقول «ما تمكثه المرأة بعد طلاقها، أو وفاة زوجها، لمعرفة براءة رحمها».(انظر: معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، 1988، ص 306).

فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ} (سورة البقرة/ الآية 234). ويرى المفسرون أن الهدف الأول للعدّة هو تبين «**براءة الرحم**» من حمل محتمل، حتى إن بعضهم يسمي العدة مصطلح براءة الرحم، والعدة بهذا المنظور فترة ضرورية للتأكد من خلو رحم المرأة من جنين لا بد أن يلحق بأبيه المطلّق أو المتوفى، حفاظاً على سلامة الأنساب. أما الهدف الثاني من العدّة وفق المفسرين، هو تمكين الزوج المطلّق من فترة يمكنه أثناءها مراجعة زوجته أي إلغاء الطلاق، والعدة بهذا المعنى الثاني، فترة تأمل تُمنح للزوج وحده وليس للزوجة أثناءها إلاّ انتظار القرار النهائي من زوجها، ويجوز أن يتخذ الزوج هذا الحق الممنوح فرصة لالحاق الضرر بزوجته بمراجعتها ثم تطليقها، كما كان سائداً في الجاهلية لهذا حدد القرآن الطلاق بثلاث مرات {الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ} (البقرة/ 229) [1].

والحال، عمّا تكشف مؤسسة العدّة؟ خلصت **فاطمة المرنيسي** إلى أن العدة تشكل أفضل دليل على اللامبالاة الواضحة قبل الإسلام بمسألة **الأبوة البيولوجية**، وكذلك على القيود التي فرضها الإسلام بخصوص حقوق المرأة الجنسية، بما أنه لا ينص على فترة مماثلة بالنسبة للرجل. وتدل مؤسسة العدة على هذا الهوس بسلب المرأة كل سلطة في تحديد الأبوة، لا يمكن أن يتحقق إلاّ بواسطتها، فهي تعني أن الديانة الإسلامية لا تمنح اعتباراً لمساهمة المرأة في تحديد الأبوة[2].

لقد حولت المنظومة الفقهية المرأة المسلمة إلى كائن سلبي، فالقوامة والنشوز والعدّة والختان وطاعة الزوج، تشكل جزءاً طفيفاً من اللامساواة الفقهية بين الجنسين، وهي إن دلّت على شيء فعلى العملية التبادلية الوظيفية/ البنيوية بين البنى الاجتماعية العربية الموصوفة بـ الأبوية والإسلام الأبوي الذي نظر إلى «امرأة الإسلام» من موقع الأنا الذكورية.

إن الجنسانية اللامتكافئة القائمة على معادلتي: الرجل الأعلى، الأقوى، العاقل، القادر، القاهر؛ والمرأة الأدنى، الأضعف، المُستلبة، تنعكس على الهرم الإجتماعي

(1) يوسف، ألفة: **حيرة مسلمة**، م.س، ص ص 147- 150.

(2) المرنيسي، فاطمة: **ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة إجتماعية**، م.س، ص 73.

برمته، فتقع النساء المسلمات ضحية هذه الثنائية التي تعيد انتاج مرتكزات السيطرة الأبوية المستحدثة عبر المجتمعي والديني.

إن المرأة العربية (سواء أكانت مسلمة أم مسيحية) ضحية ثلاثية القهر المقدس أي الدين والمجتمع والثقافة، والنهوض بثورة حقيقية إنما يكون من داخل البنى المجتمعية والدينية والثقافية.

إشكاليات أساسية أخرى نطرحها ونحاول الأجابة عنها: هل الإرث الثقافي والمجتمعي يدعم القوة الفقهية؟ وأي دلالة للبعد الثقافي/ الجندري في تشكيل شخصية المرأة؟ وهل تُعيد المرأة العربية بصرف النظر عن إنتمائها الديني إنتاج العنف الرمزي تجاه ذاتها؟

3 - أسطرة المتخيل الشعبي والميثولوجيا

لا ينبع العنف ضد المرأة المسلمة من النتاج الفقهي الذكوري فحسب، بل له إمتداداته في المجتمع والثقافة الشعبية والميثولوجيا[1]. وإلى جانب التأسيس للشرخ بين الرجل والمرأة على قواعد جندرية، تبدأ بما يسميه **مصطفى حجازي** بـ«**الجسد الأنثوي المؤسس**»، يلعب البعد المجتمعي دوراً يضاف إلى البعدين الديني والأسطوري. نحن إذن في مواجهة بنى عميقة جعلت المرأة (العربية سواء أكانت مسلمة أم مسيحية) لعبة في يد المجتمع والثقافة الشعبية والدين، ما يعني أن أزمة الشراكة بين الذكر والأنثى في المجتمعات العربية تستمد جذورها من عوامل تاريخية وفقهية واجتماعية، وهذا لا ينفي أن النساء المسلمات استطعن خرق عالم الذكورة في المجالات كافة تقريباً وتجاوزن مفاهيم العورة.

في المجتمعات العربية القائمة على الأبوية المستحدثة تعتبر المرأة «أفصح الأمثلة على وضعية القهر بكل أوجهها... فهي أكثر العناصر الاجتماعية تعرضاً **للتبخيس**

(1) لا يقتصر العنف الثقافي والمجتمعي والأسطوري على النساء المسلمات، فالمرأة العربية سواء أكانت مسلمة أم مسيحية تتعرض لهذا العنف على مستوى هويتها كأنثى، صحيح أن سطوة الديني على المسيحيات لا تعادل الفقه الذكوري الذي أرساه فقهاء الإسلام بحكم أن الدين المسيحي ما عاد (إلى حد ما) حاضراً في حياة الجماعة المؤمنة، وتقلص إلى دائرة الايمان الفردي، عدا أن **الحقل الفقهي في الإسلام** وفي شتى المجالات ليس له نظيراً يقابله عند المسيحيين، فهذا لا ينفي أن بعض المسيحيات العربيات يواجهن ثقافة ذكورية تحاول وضعهن في الهامش.

في قيمتها على جميع الصعد: الجنس، الجسد، الفكر، الانتاج، المكانة. يقابل هذا التبخيس مثلنة مفرطة ندر أن وجدنا لها مثيلاً عند الرجل، هذه المثلنة تبدو في إعلاء شأن الأمومة وفي إغداق الصفات الايجابية عليها، كما تبدو في ما تُفرّغ إليه المرأة، المرأة المشتهاة جنسياً، من مكانة أسطورية عند الرجل المحروم. وهكذا تتفاوت مكانة المرأة في نظر الرجل والمجتمع عموماً بين أقصى الارتفاع (رمز الأمومة) وأقصى حالات التبخيس (المرأة العورة) رمز العيب والضعف والخصاء»[1].

الإعلاء من شأن الأمومة يقابله إقصاء الأنثى جسدياً وفكرياً وإجتماعياً؛ فالمرأة بهذا المعنى تقدس لأمومتها على اعتبارها رمز الخصوبة والإنجاب، فيما تهمش المرأة كـ«**كيان مستقل**» له القدرة على الافصاح والتعبير الجسدي والعقلي والاجتماعي. وليس من السهل تعقب ما أنتجه المتخيل الشعبي والثقافي من صور نمطية، تُعلي من شأن الذكر أو من «مركزية القضيب»، فهو القادر والقاهر والمتسلط والفاعل، بينما النساء عندنا مقهورات بفعل **الخصاء الديني والمجتمعي والثقافي**. وتعتبر النظرة إلى المرأة «**العاقر**» أدّل مثالاً على تاريخ القهر الذكوري «فلا قيمة لها إن لم تؤدِ واجبها في الإنجاب»[2]، ما يعني أنها تجابه بكمٍ هائل من التشكيك في أنوثتها؛ والأنوثة المقصودة لا تعني تعزيز علاقة المرأة مع جسدها، عبر اكتشافه وإشراكه في العملية الجنسية، بقدر ما تؤشر إلى تصنيع الجسد ليصبح فقط ملكاً للرجال من جهة، وإلى توطيد ثقافة الأنثى الولود من جهة أخرى. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير الاضطرابات التي تصاب بها المرأة قبل العملية الجنسية وبعدها، خصوصاً أن جزءاً لا يستهان به من النساء يتعرضن للاكتئاب بسبب القمع الشديد لغرائزهن الجنسية، وهنّ بهذه الحالة غير قادرات على التعبير بسبب المكبوت الذي يستمد طاقته من التفريق الجنساني الحاد الذي يبدأ في مرحلة اكتشاف الجسد.

تتعامل الثقافة العربية مع المرأة بازدواجية: فهي من جهة تقدس الأنثى رمز الخصوبة

---

(1) حجازي، مصطفى: **التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الانسان المقهور**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 2010، ص 199.

(2) زيعور، علي: **التحليل النفسي للذات العربية أنماطلها السُلوكية والأسطورية**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1977، ص 31.

وتمارس أقصى درجات القمع الجنسي والمجتمعي والديني عليها؛ الخصوبة هنا تلغي حتى اسم المرأة واسم الرجل، فحين ينجب أول مولود ذكر «يحجب الاسم الأول للأم ليظهر مقروناً بإسم ابنها: أم فلان (أي المنتجة والتي أنجبت)؛ والمقصود هنا الاشارة إلى الانجاب والحياة والجنس. وما ينطبق على المرأة نجده عند الرجل، فهو أبو فلان، يعني أنه الشخص الذي أنتج فلاناً، وأن ذلك الشخص مخصب، ومثير للتفاؤل بالحياة، وهذا يؤشر على فاعلية القوة الجنسية في النفس»[1].

المرأة في المجتمع الذكوري/ المتسلط، «أداة الرجل» وأسيرة القهر التاريخي الذي حولها إلى وعاءٍ وكائنٍ مقهور «وهي أداة الرغبات اللاواعية... القوانين المتعددة المدنية والدينية، التي تقيّد المرأة، في حريتها، وقدرتها على الاختيار، وفي حركة جسدها وإمكان التصرف به، تخدم في آن معاً أغراض السيطرة الاجتماعية عليها كأداة للانجاب، والإمتاع، والإنتاج، وأغراض السيطرة الهوامية على كيانها الذي هو محط الرغبات اللاواعية وملتقى اضطرابها»[2]. **مركزية القضيب** توازي **مركزية الأمومة** في المجتمعات العربية، فالمرأة رمز الحياة والخصب، تُشبّه بالأرض وهذا التشبيه له دلالات عدة، ومن أبرزها، الخوف من قدرة الأنثى الجنسية وجعل جسدها موطئاً للانجاب، وهذا الاستنتاج يعيدنا إلى النظريات التي اجترحها الغزالي والسيوطي بشأن حياة المرأة الجنسية، وقد تطرقنا إليها سابقاً.

تعتبر المرأة في الميثولوجيا «مخلوقاً يخفي قوة مخفية وأن مسّها في بعض الحالات يؤدي إلى الخطر، فالبنت البالغة تعتبر محرمة لأن الدم رمز الموت أو الخطر يتمثل بها»[3] وما إن تبلغ الفتاة مرحلة النضوج أي مرحلة **الحيض** حتى يتم إخضاعها لرقابة صارمة؛ وللحيض في الأسطورة والدين دلالة مشتركة، فهو يرمز إلى النجاسة، ولهذا ذهب بعض الفقهاء إلى أن المرأة الحائض «**لا يجوز وطئها**» ولا يجوز لها تلاوة القرآن أو الصيام. ولكن من أين أتى هذا الخوف من المرأة؟

بين الأسطورة والدين لعبة متبادلة؛ المرأة في المجتمع الذكوري مقرونة بالغواية،

---

(1) المرجع نفسه، ص 32.

(2) حجازي، مصطفى: التخلف الاجتماعي، م.س، ص 200.

(3) زيعور، علي: م.ن، ص 36.

«لا تتحكم بشهواتها» فيأتي الختان ليحد من هذه الشهوة أو يدمرها، ويشكل الحجاب رافداً من روافد القهر الفقهي تجاه المرأة، والسؤال البديهي الذي يجب طرحه: لماذا يجب على المرأة المسلمة تغطية شعرها؟ في الميثولوجيا، «القضية موجودة قبل الإسلام، وقوامها تلك النظرة إلى المرأة كرامزة لقوة مجهولة، ففي الجاهلية كان الغطاء يعطى للشريفة في الكعبة عند البلوغ، اذن الحيض هو المؤشر، أي هو المرحلة الفاصلة بين **الحياة الحيادية للأنثى وبين حياتها ذات الأبعاد الخفية والسحرية**، يعني هذا أن الحجاب يأتي كإبعاد ورفض لما يمثله الدم من مخاطر، ويكون سجناً للجسد الذي أخذ بالتهيؤ للخلق والايلاد، فيكون بذلك كله رمزاً للأنوثة المعطاء والمخفية معاً، وتعبيراً عن ردّ فعل المجتمع ضد ثنائية القيمة التي للمرأة، خوف منها ورغبة فيها». هذا التحليل الذي تقدم به الباحث والأكاديمي اللبناني**علي زيعور** يدفعنا إلى الكشف عن بعض العادات التي ما زالت سائدة عندنا خلال عملية فصل الطفل الذكر عن أمه، «فبعد الولادة يوضع الطفل على اليمين (جانب ذكوري) من أمه المستلقية بدورها على الجانب الأيمن، وتوضع بينهما أغراض ذكورية بإمتياز، كمشط للندف وسكين كبير وواحدة من حجارة المنزل، كذلك تأتي أهمية قص الشعر للمرة الأولى، والشعر رمز أنثوي، وهو أحد الروابط الرمزية التي تربط الطفل بالعالم الأمومي»(1).

تستعمل الثقافة الشعبية العربية كلمة «**حرمة**» للدلالة على الأنثى التي بلغت سن النضوج، أي الحيض؛ والحرمة مستمدة من الحرام ومنها يأتي الحريم المقرون بالمقدس، وهذا المعنى كما يلاحظ زيعور له مدلول «**تصغيري**»، فالقبائل البدائية حرمت على المرأة الحائض لمس الخبز وما يتصل به ويرمز إلى الحياة، في حين أن الآداب الفقهية تضع الشروط القمعية نفسها، وهذه الفتاوى التي خرج بها الأئمة في الإسلام، تأثرت إلى حد كبير في العادات «**القبل إسلامية**»، فقد قيّد الفقهاء المرأة بالأساطير الدينية الوثنية»، وهذه المحرمات « الفقهية المتزمتة مستمدة من البنى الاجتماعية/ السياسية».

---

(1) بورديو، بيار: **الهيمنة الذكورية**، تعريب سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 50. انظر أيضاً النسخة الفرنسية:

Bourdieu, pierre: **la domination masculine**, édition du seuil, 2002

ومن الملاحظات الأخرى التي يبرهن عليها زيعور أن دفع النفقة أو المهر المؤجل، عند الطلاق، يعود إلى جذور ميثولوجية، لا سيما أنه معروف قبل الإسلام، «**فالنفقة هنا تكفير للآلهة وخوف من نقمتها، وإسترضاء للقوى المخصبة التي يتحداها الإنسان في عملية الطلاق**»[1].

المهر كما ورد في موسوعة جواد علي «**المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**» شاع في الجزيرة العربية منذ الجاهلية، وقد تمثل في إعطاء بعض الرجال مالاً للنساء اللائي يودّون أن يتزوجهن. وتشير **ألفة يوسف إلى** أن الآية 24 من سورة النساء لا تؤكد وجوب الصداق بل إلى إمكانه والفرق بين الأمرين بيّن، يثبته قول الرازي «الآية دالة على أن الإبتغاء بالأموال جائز وليس فيها دلالة على أن الإبتغاء بغير الأموال لا يجوز». لا ندخل هنا في تفاصيل المهر أو الصداق وامتداده التاريخي، المهم أن الفقهاء يعرفون عقد الزواج على أنه **شبيه بعقد البيوع**، فالنكاح عند المالكية «**أشبه شيء بالبيوع**»، وإذا **كان المبيع في عقد الزواج هو فرج المرأة**، فإن الرجل يشتريه لا بما يفرضه الزواج من ضرورة إنفاق الزوج على زوجته فحسب، ولكن بما يدفعه لها من صداق، وفي ذلك يقول ابن عربي: «الله تبارك وتعالى لّما حرّم استباحة هذا العضو وهو البضع إلاّ ببدل وجب أن يتقرر ذلك البدل بياناً لخطره وتحقيقاً لشرفه»، أما الزمخشري فيستبدل بلفظ البدل بلفظ الثواب، فيقول: «المهر ثواب على البضع»[2].

بصرف النظر عن التفسير الفقهي للصّداق، لنعدْ إلى الوجه الاجتماعي للقهر الذي تتعرض له النساء في العالم العربي، خصوصاً أن المرأة تعاني من ثلاثة أنماط من الإستلاب، حددها عالِم النفس اللبناني **مصطفى حجازي** على النحو الآتي: **الاستلاب الاقتصادي، الاستلاب العقائدي، الاستلاب الجنسي**، وما يهمنا هنا النوع الثالث، خصوصاً أن عدداً لا يستهان به من النساء حققنّ إستقلالية اقتصادية سواء كنّ متزوجات أو عازبات، دون أن ينفي ذلك نسبية التبعية المادية. الاستلاب الجنسي أشد تأثيراً في المرأة من الاستلاب الاقتصادي، ويخلص **حجازي** إلى أن «اختزال المرأة إلى حدود جسدها، واختزال هذا الجسد إلى بعده الجنسي: المرأة مجرد جنس،

---

(1) زيعور، علي: **التحليل النفسي للذات العربية**، م.س، ص 40.

(2) يوسف، ألفة: **حيرة مسلمة**، م.س، ص ص، 73-72.

أو أداة للجنس ووعاء للمتعة، يؤدي مباشرة إلى تضخم البعد الجنسي لجسد المرأة بشكل مفرط، وعلى حساب بقية أبعاد حياتها. وهاجس المرأة قبل الزواج يتحول إلى قلق حول غشاء البكارة وسلامته، وإلى قلق حول قدرات الجسد على حيازة إعجاب الرجل بضمان الزواج... **ليس للمرأة ملكية على جسدها فهو مقيد تاريخياً** إنه **جسد مؤسس بكل قوانين التحريم** والمنع يهدف لاحتواء هذا الجسد ووضع مفاتيحه بيد الرجل»[1].

يطرح حجازي مصطلح له دلالة مهمة «**الجسد الأنثوي المؤسس**»، وفي تحليله يحيلنا على ما تقدمت به عالِمة الأنثروبولوجيا الأميركية (**مرغريت ميد Margaret Mead**) (1901- 1978) إذ اعتبرت أن الأنثى تتعلم أن تجلس وتضم ساقيها وتحافظ على بكارتها وتخجل من جسمها، ثم تنتظر دورها السلبي في الحياة كامرأة. أما الذكر فيحرك ساقيه بحرية ويفخر بجسده ويدخل إلى عالم الرجال بإيجابية، ولو أن الأنثى تلقت التربية نفسها التي تربى عليها الذكر لما كانت هناك تلك الفروق الاجتماعية والسلوكية بين الرجولة والأنوثة.

صفات الأنوثة إذن نتاج صناعي لوضع المرأة السفلي في المجتمع على حد تعبير الفيلسوفة الوجودية والنسوية الفرنسية **سيمون دي بوفوار** (Simone de Beauvoir) (1908 - 1986). وفي هذا السياق خلص **كينيث ووكر** إلى «أن احساس الذكر بذكورته والأنثى بأنوثتها، ومعنى هذا الاحساس، وفرص اشباع الرغبة الجنسية، والظروف التي يحدث فيها هذا الإشباع، كل هذا يخضع للمجتمع من حولهما وما فيه من تقاليد في البيت والمدرسة (ونضيف إلى ووكر الضغط الديني والثقافي) أكثر مما يخضع لصفاتهما الموروثة من أبيهما وأمهما[2]. الصفات التي تحدد للأنثى لا تقتصر على «نساء الشرق» هي ظاهرة عالمية، والمواصفات الأنثوية الشائعة في الثقافة القبلية العربية، لا تبتعد من الضرورات الأنثوية المفروضة على النساء في أوروبا والولايات المتحدة، ومن بين هذه الضرورات، خفض النظر، الابتسامة، تقبل المقاطعات. وتبين الباحثة الأميركية **نانسي هنلي** كيف تُعلم النساء ملء الفضاء والسير وتبني وضعيات

---

(1) حجازي، مصطفى: التخلف الاجتماعي، م.س، ص ص، 214- 215.

(2) السعداوي، نوال: دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي، م.س، ص 48.

ملائمة للجسد. كما أن المرأة الغربية تخضع جسدها لجملة من الشروط الجمالية: الظهر الذي يجب أن يبقى مستقيماً، والبطون التي يجب إضمارها، والساقين اللتين يجب ألا تنفرجا[1].

الأنثى في المجتمعات العربية، الريفية منها والحضرية، كائن تابع لغيره، وهذا لا ينفي أن النساء العربيات، المسلمات والمسيحيات، وصلن إلى مراتب علمية عالية، وإلى وظائف مرموقة في القطاعات المهنية كافة تقريباً، لكن هذا لا يعني أنهن حققن كامل الاستقلالية، لا سيما إستقلالية الجسد، فالرجل يسيطر على المجال العام، ويحدد المجال الذي يجب أن يتحرك فيه الجسد الأنثوي عبر السلطة الفقهية والمجتمعة.

4 ـ الأنثوي معكوساً

الكثير من النساء العربيات أسيرات لأجسادهن[2]، ولعل نسبة التبرج وإجراء عمليات التجميل يكشفان عن نوع من الاستلاب الجديد، يمكن أن نسميه «**الإستلاب الأنثوي الذاتي**»، وهذا يعني أن الأنثى نتيجة «**ثقافة التأنيث**» تُخضع جسدها لقهر ذاتي ليس لارضاء الذات فحسب، بل من أجل مقاومة علامات الشيخوخة من جهة وتحقيق أكبر قدر من جذب الذكور إليها من جهة أخرى. تعزيز الهوية الجنسية للمرأة عملية مركزية، إلاّ أن تحديد معالم الأنوثة لا يلغي **الذات الأنثوية العاقلة، ونجد أن المرأة تقع في صراع داخلي بين أنوثتها وبين دخولها إلى المجال العام أي عالم الرجال المقرون بالعقلانية.**

ثمة بناء اجتماعي لجسد المرأة، وهذه الظاهرة التاريخية لا تقتصر على العالم العربي، بل هي موجودة في الحضارات كافة، حتى تلك التي حققت المساواة شبه

---

(1) بورديو، بيار: الهيمنة الذكورية، م.س، ص 52.

(2) الاهتمام بالجسد الأنثوي والعناية الفائقة به والتبرج والخوف من التقدم في العمر وعمليات التجميل المنتشرة، لا تقتصر على النساء العربيات بل لها حضورها لدى النساء الغربيات. المرأة تربى على الخوف من جسدها وعلى جسدها ما يؤدي إلى حدوث اضطرابات نفسية، تترجم من خلال رعاية الجسد وتجميله كي لا يفقد جماليته في عيون الرجال، وتقع النساء هنا في دائرة مقفلة. لا نهدف إلى تعميم هذه الظاهرة القديمة الجديدة علماً أنها قد تبدو طبيعية لكثيرين ولا نطالب بوضع الجسد الأنثوي في دائرة العفة الاقتصادية إذا جاز التعبير لإثبات أن العقل يحل مكان الجسد، فكلاهما مؤثران لتعزيز ثقة المرأة بنفسها كـ «كائن جميل وعاقل».

الكاملة بين الأنثى والذكر. **ولكن هل الجسد الأنثوي المؤسس يقابله جسد ذكوري مؤسس؟ ألا يتعرض الذكر المقرون بالفحولة والقوة والسلطة لضغط اجتماعي وثقافي وديني؟**

يطرح اليوم المختصون في الجندر مصطلح «**أزمة في الذكورة**»، ومن تجليات هذه الأزمة استواء الذكورة باعثة على الألم في حياة الرجال، لا مصدراً للقوة، كما ينبغي لها أن تكون. «إن ذلك ناجم عن واقعة أن القواعد التي أُنشئت للرجولة باتت تلائم قسماً ضئيلاً من الرجال، وأنها غير مناسبة لأكثرهم، فقلة ضئيلة منهم يسعها أن تفاخر بأنها الشجرة الأصلب الأوفر جرأة والأكثر عدوانية»[1]. والحال ما هي مظاهر هذه الأزمة؟

يحدد باحثون غربيون الأزمة في إطار «**اندحار الذكورة**» أمام الإناث، وأسباب هذا الاندحار تعود إلى الطريقة التي قامت بها المكتسبات النسائية الاجتماعية والاقتصادية بنسف هويات الذكر التقليدية وأدواره، في حين كانت هذه الأدوار وتلك الهويات، في توهم الذكور، غير قابلة للاهتزاز، هناك أولاً في رأيي لانسكي، الإعالة، **فالرجل لم يعد المعيل الحصري للأسرة**، وهناك الدور الانجابي الذي بات متاحاً للنساء بفعل تطور وسائل منع الحمل وتقنيات إمكان حصوله من دون الذكور. هناك، ثالثاً، تطور **شعور القوة والثقة بالذات لدى النساء**، فبدا وكأن إقصاء النساء عن المجالات التي اعتبرت رجالية في المنظومة البطريركية لم تكن عبثاً، بل شرطاً ضرورياً لازدهار هوية الرجال، ورافعة لذكورتهم، وعلى العكس من ذلك، فإن اقتحام النساء لهذه المجالات أحدث اضطراباً لا يمكن إغفاله في هوياتهم الجندرية أي في احساسهم بذكورتهم[2].

هل يمكن تطبيق أزمة الذكورة كما عبّرت عنها الدراسات الجندرية الغربية على المجتمعات العربية؟ يمكن الكشف عن بعض ملامحها الجزئية من خلال المؤشرات الآتية:

أ. دخول النساء معترك المجال المهني والمشاركة في إعالة الأسرة، حتى إن كثيرات يتحملنّ الأعباء المادية إذا كان الزوج مثلاً متوفى أو لديه إعاقة معينة تمنعه من العمل.

---

(1) بيضون، عزة شرارة: **الرجولة وتغيّر أحوال النساء**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 29.

(2) المرجع نفسه، ص 30.

ب. تراجع الأسرة التقليدية/ الممتدة لصالح الأسرة الصغيرة خصوصاً في المدن، مما سمح لبعض النساء تحقيق إستقلالية عن الأب والمشاركة في إعالة الأسرة.

ج. الاستقلالية النسبية التي حققتها كثير من النساء العربيات أفقدت الرجل (الأب أو الزوج أو الأخ) سلطة الرقابة على النساء تحديداً العاملات منهنّ وأدت إلى حد ما إلى الاستقلال في الجسد.

د. المرأة المحجبة تعمل في الميادين كافة تقريباً حتى العسكرية منها، فما عاد الحجاب يشكل عائقاً أمامها، بإستثناء بعض الوظائف.

ه. خروج النساء/ المسلمات إلى الفضاء العام وممارستهن للنشاط المهني والثقافي أنتج صدمة لدى رجال الدين في الإسلام وهذا يعني تهديد للرأسمال الديني والمادي.

ساعدت هذه العوامل وغيرها على تحسين الأداء الاجتماعي والثقافي والمهني للمرأة في العالم العربي، رغم سطوة المنظومة البطريركية، وفي الوقت ذاته أصابت نرجسية الذكر أو ما يسميه بيار بورديو «**القضيبية النرجسية**»، وهي خاصية مشتركة في المجتمعات المتوسطية (أي مجتمعات البحر الأبيض المتوسط تحديداً الجزء العربي منه)، بنوع من **التشظي الطفيف على مستوى الصورة الذكورية** التي رسمها المجتمع والدين والثقافة حوله.

والحال، **أين هو موقع الفتوى من تبدل أحوال النساء المسلمات**؟ الملاحظ أن الفتاوى التي تغزو الفضائيات اليوم تركز جلّ اهتمامها على جسد المرأة المسلمة، الآخذ في التحرر النسبي، سواء ما يتعلق بالمجال الخاص أم المجال العام، ويعكس رجال الدين حال التشظي التي أصابت هوية المنظومة البطريركية بسبب تغيّر أدوار النساء المسلمات، وإن بحدودها الدنيا؛ **فالفتوى هنا تعكس هاجسين: الخوف من الفتنة الأنثوية التي تهدد النظام الإسلامي، ومحاولة إعادة المرأة المسلمة إلى مواقعها القديمة داخل الحريم الثقافي والمجتمعي**.

تتلقى المرأة العربية إكراهات دينية واجتماعية وثقافية لكنها تُعيد إنتاج العنف تجاه ذاتها، وهذا ما نسميه «**وأد الأنثى للأنثى**» أو «**العنف الأنثوي معكوساً**». فما هي أبرز تمثلاته؟

يرى **مصطفى حجازي** أن أخطر ما تتعرض له المرأة العربية هو «**الاستلاب العقائدي**» فهي تتقبل مكانتها، ووضعية القهر التي تعاني منها، وهي تقتنع بدونيتها تجاه الرجل، وتعتقد جازمة بتفوقه، وبالتالي بسيطرته عليها، وتبعيتها له. والاستلاب العقائدي كما يعرفه حجازي، «هو أن تعتقد المرأة أنها **كائن قاصر، جاهل، عاطفي، ثرثار**، لا يستطيع مجابهة أي وضعية بشيء من الجدية والمسؤولية... والاستلاب العقائدي، هو أن تعتقد المرأة أن عالمها هو البيت، وأن الزوج والأسرة تشكل حدود كيانها. والاستلاب العقائدي، هو تنمية إمكاناتها كأم وخادمة، وطمس كل ما عداها من إمكانات مهنية إنتاجية... الاستلاب العقائدي هو يقين المرأة بأن جسدها عورة وبأن هذه العورة يجب أن تستر من خلال الأب أو الأخ أو الزوج أو الابن بعدهم. والاستلاب العقائدي هو في النهاية أن تقتنع المرأة في أعماقها أن من واجبها الطاعة للزوج وللأب قبله... من خلال هذا الاستلاب تعتز المرأة بمظاهر قهرها، وتعرّف نفسها من خلال استلابها... وهذا يطمس الرغبة في التغيير والقدرة على التحرير. المرأة هي التي تجسد التقليد وتحميه وتنقله، ولو أنها في الواقع أكثر الكائنات تعرضاً لغبن ذلك التقليد. هي التي تمد المعايير الاجتماعية بقوة خاصة، ولو أن هذه المعايير تمارس أقصى درجات التزمت تجاهها»[1].

تربي النساء في العالم العربي أطفالهن الإناث على الخوف من الذكر، تحت مسمى الشرف، والحفاظ على غشاء البكارة؛ وهذا الرهاب الذي تنتجه الأم بالتعاون مع المنظومة البطريركية التي وقعت ضحيتها، يولد عند الأنثى **شعوراً متناقضاً، الرغبة بالذكر والخوف منه**. وتحاط الفتاة الشرقية برقابة على جسدها وتصرفاتها خصوصاً بعد مرحلة الحيض، وتتولى الأم عملية الرقابة الصارمة، فتكبل ابنتها بالمحظورات التي أنتجتها. واللافت أن في بعض حالات جرائم الشرف تتولى المرأة تنفيذ الجريمة، وهذا إن دل على شيء فعلى حجم الاكراهات التي تعرضت لها الأم خلال تنشئتها. وإلى هذا المعطى تفضل الأم انجاب الذكور بدل الاناث، وقد أثبتت بعض الدراسات

(1) حجازي، مصطفى: التخلف الاجتماعي، م.س، ص ص، 218–217– 224.

أن جزءاً كبيراً من الأمهات يرضعن الأطفال الذكور لفترة أطول من الإناث، وأن الأم تتعامل برقة وحنان مع الذكر أكثر من الأنثى.

في مجال علاقة المرأة العربية مع زوجها وعائلتها تتحدث النسوية الأميركية **فرجينيا هيلد** (Virginia Held) (1929) عن مفهوم **«الزوجة العبدية»** أي **دعم المرأة لموقف الزوج الذكوري والأب المتشدد اللذين يحتقرانها**. ثمة نقطة أساسية تشير إليها الباحثة الأردنية **خديجة العزيزي** نقلاً عن الكاتبة الأميركية **ساندرا بارتكي** التي تعتبر أن نظام التغاير الجنسي يشجع النساء على تطوير نرجسيتهن وفصل عقولهن عن أجسادهن، ونتيجة لذلك يحصل تشظٍ في عقولهن ووعيهن وتعبر نرجسيتهن عن اغترابهن عن أنفسهن وعن إمكاناتهن وعن كراهيتهن لبعضهن بعضاً بسبب تنافسهن على لفت انتباه الرجال[1].

تسعى المرأة العربية بفعل الاكراهات إلى **لجمّ غريزتها الجنسية**، فتكبت مشاعرها، وتضبط جسدها على إيقاع التفريط بلذتها لصالح لذة الرجل، فهي هنا **تكشف عن جسدها وتحجبه في آن**، كما أنها تحافظ على وضعية **القهر المجتمعي والديني الذي تلقته** وتربي ابنتها على ثقافة الخضوع أو «الختان الرمزي» حيث تتماهى الضحية مع الضحية.

إن المرأة العربية نتيجة الثقافة الذكورية التي تحيط بها منذ نشأتها تعتبر أن وظيفتها تتمحور حول إنجاب الأطفال، وتفضل غالباً إنجاب الذكور، وهنا خلصت بعض الدراسات النفسية إلى أن مركزية الذكر عند الأم تعود إلى **«وظيفة التعويض القضيبي»** أي **أن الطفل الذكر هو قضيب الأم**، ولكن **هل التعويض القضيبي يرتبط بإنعدام قيمة الأنوثة؟** يُرجع مصطفى حجازي التعلق النرجسي للمرأة بالأبناء إلى اختزال كيانها إلى أم، أو رحم ينجب، وإلى سد جميع سبل تحقيق الذات أمامها خارج هذا الإطار، وإذا خرجت المرأة إلى المجتمع واحتلت مكانها أسوة بالرجل، وبنت لذاتها كياناً مستقلاً، فسوف تتغير نظرتها إلى طفلها كأداة تعويضية.

---

(1) العزيزي، خديجة: **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**، دار بيسان، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 244.

تبدو المجتمعات العربية أمام اشكالية متعددة الجوانب: المرأة مشكلة من؟ المجتمع أو الدين أو الثقافة أو قوانين الأحوال الشخصية أو القهر الاختياري؟ **هي نتاج لكل هذه المنظومات**، صحيح أن النساء العربيات، اكتسبنّ معركة اثبات الذات، وانتصرن على مفهوم العورة، وأصبحن رائدات في أكثر من ميدان مهني، لكن الواقع يشي بغلبة السلطة الذكورية، وإن اخترق الأنثوي المجال العام، ولعل الرهان الأهم يتمثل في تحول المرأة العربية من كائن تابع/ متلقٍ إلى كائن عاقل قائم بذاته.

الفصل الخامس

النسوية والمساواة

(فاطمة المرنيسي وآمنة ودود أنموذجاً)

أولاً: مصطلحات واتجاهات النسوية الغربية والعربية

ثمة مصطلحات دخلت حديثاً على الأدبيات النسوية في الغرب والعالم العربي، وعلى الرغم من أن الاتجاهات النسوية الغربية أكثر تشعباً وتعقيداً وتطوراً لجهة الدراسات والنتائج، لكن الخطاب النسوي العربي لم يكن بمنأى عنها، وقد استمد منها بعض المناهج والمفاهيم. تستند غالبية الأطروحات التي تطرقت إلى أحوال المرأة، شرقاً وغرباً، على ثلاث ركائز كلاسيكية: تفكيك المنظومة البطريركية؛ تفعيل دور النساء في المجال العام؛ نقد البنى الدينية المعادية للنساء.

أطلق مصطلح المذهب النسويّ على الفكر المؤيد لحقوق النساء والداعي لتحريرهن من القمع الذي تمارسه السلطة الذكورية ضدهن، وقد بدأ في أوروبا أواسط القرن التاسع عشر كجزء من الخطاب التنويري، ثم انتقل إلى أميركا. ويتضمن المصطلح تعريف النساء بأنهن مقموعات بصورة دائمة ومنتظمة وأن **الجنوسة أو الجندر** ليست ثابتة ولا يصح أن تدرج **في الاختلافات الطبيعية بين الجنسين**، كما يتضمن المصطلح الالتزام السياسي في تغيير وضعهن نحو الأفضل[1].

يُحيل مفهوم النسوية على تصور ثقافي عام مفاده الاعتقاد أن المرأة لا تعامل على قدّم المساواة -لا لأي سبب سوى كونها امرأة- في مجتمع تنظم شؤونه وتُحدد أولوياته، طبقاً لرؤية الرجل ومصالحه وخبراته. ففي ظل الأنموذج الثقافي الأبوي

(1) العزيزي، خديجة: **الأسس الفلسفية للفكر النسويّ الغربي**، م.س، 2005، ص 17.

تصبح المرأة هي كل ما يميز الرجل، أو كل ما لا يرضاه لنفسه، فالرجل يمتاز بالقوة، والمرأة بالضعف، ويتصف الرجل بالعقلانية، والمرأة بالعاطفية. وذلك المنظور يقرن المرأة في كل مجال بالدونية، وينكر عليها حق الانخراط في ميادين الحياة العامة على قدم المساواة مع الرجل. ومن هنا يمكن القول إن النسوية حركة تعمل على تغيير هذه الأوضاع لتحقيق المساواة الغائبة بين المرأة والرجل. وعلى هذا تكون النسوية: كل **جهد نظري أو عملي يهدف إلى مراجعة أو مساءلة أو نقد أو تعديل النظام السائد في البنى الاجتماعية، التي تجعل الرجل المركز الفاعل**، وهو الإنسان الحائز على الأهلية، **والمرأة جنساً ثانياً**، أو كائناً آخر في منزلة أدنى، فتفرض عليها حدود وقيود، وتمنع عنها إمكانات المشاركة لأنها امرأة[1].

ثمة مصطلحات سوف نستخدمها خلال دراستنا لـ «الخطاب النسوي العربي» مثل: «الجنوسة»، «القهر»، «الذكورة والألوهية»، «الوعي النسوي»، «التمركز حول الرجل»، «الأنوثة»، «الثقافة الخنثوية»[2] وفقاً لتعريفات غربية وعربية. وقد وضعنا تعريف مفصل لها في «الثبت التعريفي» كي يتمكن القارئ من فهم المقصود منها وأسباب استخدامها خلال هذا المبحث.

قبل البدء برصد قضايا النسوية العربية لا بد من تقديم إطلالة موجزة حول أهم الحركات النسوية الغربية بهدف الكشف عن مدى تأثر النسويات العربيات بتوجه النسوي الغربي من ناحية الأفكار والمناهج.

تعتبر **الحركة النسوية الليبرالية** من أقدم الحركات النسوية في الغرب وتعود أصولها الفكرية إلى الفلسفة الليبرالية التي أسسها **جون لوك وجان جاك روسو** والتي حملت مبادئ الديمقراطية والحرية والعدالة والمساواة. هذه المبادئ تبنتها مفكرات أمثال

(1) انظر: إبراهيم، عبد الله: **السرد النسويّ، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص ص، 13-12؛ انظر أيضاً: غامبل، سارة: **النسوية وما بعد النسويّة**، تعريب أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002؛ وشيفرد، ليندا: **أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسويّة**، م.س.

(2) راجع الثبت التعريفي الذي يتضمن تعريف ببعض المصطلحات الواردة في الكتاب ومن ضمنها المذكورة أعلاه.

الفرنسية **أولمب دي غوج** (Olympe de Gouges) (1748-1793) إبان الثورة الفرنسية، ومعاصرتها في بريطانيا **ماري ولستونكرافت** (Mary Wollstonecraft) (1759- 1797) وفيما بعد قادت النسوية البريطانية **هارييت تايلور** (Harriet Taylor) (1807- 1858) حملات في القرن التاسع عشر لنشر مبادئ الديمقراطية والمطالبة بحقوق النساء. أما الحركة النسوية الماركسية فقد انبعثت من رحم الإيديولوجية الماركسية التي أهملت النساء وركزت على علاقة العائلة بالانتاج الرأسمالي، وظهرت هذه الحركة العام 1920 فقامت بمراجعة النظرية الماركسية، محاولة إجراء مواءمة بين هذه النظرية وبين الفكر النسوي المتعلق بالعلاقات بين الذكور والإناث وبنظام الجنس. ترتبط الحركة النسوية الراديكالية (سنجري مقارنة بين هذه الحركة والنسوية الإسلامية الرافضة) بالفكر النسوي والسياسة النسوية المتطرفة، وقد نشأت بين عامي 1960- 1970 في أميركا الشمالية ونالت اعترافاً واسعاً نظراً لتأثيرها في السياسات الخاصة بأوضاع النساء الغربيات.

تتلخص عقيدة الحركة الراديكالية بثلاث نقاط أساسية: أولها، أن **النساء مقموعات دائماً بإعتبارهن إناثاً وأن القامعين هم الذكور**، لذلك يجب أن تدرك سطوة الرجال وهيمنتهم وتفهم جيداً ويتعين ألا تختزل إلى أي شيء آخر، كأن يُنظر إليها على أنها جزء من الهيمنة الرأسمالية أو هيمنة الطبقة؛ ثانيتها، أن نظام الجنوسة برمته الذي يصنف وفقه الناس والأشياء والسلوك بعبارات تميز بين الذكورة والأنوثة هو **بناء اجتماعي** ولا علاقة له بالفروق الطبيعية بين الجنسين؛ ثالثتها، أن قمع الذكور للأناث له الأولوية على كل أنواع القمع (ترى رائدات التيار النسوي الإسلامي الرافض أن الإسلام دين ذكوري يقمع المرأة) لأنه الأنموذج الذي تقوم على أساسه الأنواع الأخرى من القمع. كان للاتجاه النسوي الراديكالي تأثير في عدد من المدارس والاتجاهات النسوية ومن بينها **الحركة النسوية السحاقية** التي انبثقت العام 1960 في أميركا الشمالية، وتوصف بأنها حركة سياسية إيديولوجية تشمل النساء، ولاؤهن ما بين الحركات النسوية السائدة في ذلك الوقت والذي يضع الأولوية لمبدأ التغاير الجنسي وبين حركة تحرر الشواذ (مثليي الجنس) المؤسسة من قبل الذكور. وتميز الحركة النسوية السحاقية نفسها من

بقية التيارات النسوية، بحيث طورت نقداً منفرداً عن **الزواج المتغاير**، وعن التغاير الجنسي الإلزامي ومصدره[1].

ساهمت خلاصات **سيغموند فرويد** في التأسيس لـ«الاتجاه النسوي السيكولوجي» وتطورت أربعة تيارات أساسية داخل هذا الاتجاه، وكل تيار ظهر حاول تطوير الأساسيات الفرويدية لاتجاهات نسوية، **التيار الأول**، حاول تطهير الفرويدية من جميع المحددات البيولوجية؛ **والتيار الثاني**، لم يعر اهتماماً إلى عقدة أوديب، ووجّه هذا الاهتمام إلى ما قبل الأوديبية، وهي الفترة التي تضم علاقة الأم بوليدها؛ **أما التيار الثالث**، فوجّه اهتمامه إلى نقاط القوى في سلوكيات المرأة الأخلاقية أكثر من نقاط الضعف المتناولة من قبل الفرويدية؛ وحاول **التيار الرابع** إعادة تفسير **العقدة الأوديبية** بإعطائها معاني بعيدة من البطريركية. جميع هذه التيارات لنسويات «التحليل النفسي» تظهر أن التنظير الفرويدي قد يحمل مفاهيم محررة للمرأة في الوقت نفسه الذي يحمل فيه مفاهيم مستبعدة لها. وترى أن البطريركية أو سلطة الذكر تستمد جذورها من العقدة الأوديبية ولكن هذا لا يعني رفض هذه المرحلة تماماً، خصوصاً أنها تمثل ما يتعايش معه الفرد عند اندماجه مع المجتمع.

إن تقبل «**نسويات التحليل النفسي**» لجانب من الأوديبية لا يعني تقبلهن للتحليل الفرويدي الذي جعل من السلطة والاستقلالية والعالمية سمات ذكورية، ومن العاطفة والاتكالية والخصوصية سمات أنثوية، والتي، كما ترى ليست أساسية في الأوديبية، ولكن هذه السمات ما هي ببساطة إلاَّ نتائج طبيعية لخبرة الطفل المعيوشة مع كل من الرجل والمرأة، ولذلك فإن تعاون الأب والأم في عملية التربية ومشاركتهما المزدوجة في سوق العمل ستغير من التكافؤ الجنسي (رجل/ امرأة) الأوديبي، وبذلك لن تكون السلطة والاستقلالية والعالمية ملكاً للرجل، ولن يكون الحب والعاطفة والخصوصية ملكاً مقتصراً على المرأة[2].

إلى جانب هذا الاتجاه ظهر «**الاتجاه النسوي الوجودي**» وتعتبر **سيمون دي بوفوار**

---

(1) العزيزي، خديجة: **الأسس الفلسفية للفكر النسويّ الغربي**، م.س، ص 22 وما بعدها

(2) المساعد، نورة فرج: **النسوية فكرها وإتجاهاتها**، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، 31 كانون الثاني/ يناير، 2001، العدد 71 السنة الثامنة عشرة، ص 27- 28.

ممثلة لهذا الاتجاه، وينتقد الاتجاه الوجودي عدم قدرة الاتجاهات النظرية والفلسفية سواء منها البيولوجية أم السيكولوجية (الفرويدية) أو الماركسية على تفسير: **لماذا المرأة وليس الرجل هو الآخر**، على الرغم من أهمية التحليلات والمبررات المقدمة حول اضطهاد المرأة. يستمد هذا الاتجاه خلاصاته من أطروحة دي بوفوار «**الجنس الثاني**» إذ تقول بأن الفروق البيولوجية تقدم حقائق يقوم المجتمع بتأويلها بطريقة تخدم بها غايته، والإمكانات البيولوجية تعرف فروقاً أساسية قائمة بين المرأة والرجل تتمثل في الدور الإنجابي لكل من الذكر والأنثى. ففي اللحظة نفسها التي يقوم بها الحيوان المنوي بالتسبب في الحياة لمخلوق آخر **يصبح غريباً عن الرجل الذي خرج منه أو من جسده، ومن ثم يستعيد الرجل فرديته**. ولكن وعلى العكس من ذلك لا تنفصل عن جسد المرأة إلاّ عندما يكتمل نموها، ولذلك ترى أن هذه الحقائق البيولوجية تفسر لنا لماذا يصعب على المرأة **أن تصبح «ذاتها»** خصوصاً، عندما يكون لها طفل، على الرغم من أن إحساسها بذاتها لا يقل عن إحساس الرجل بذاته. وتظل الفكرة العامة لدى دي بوفوار قائمة على أساس أن القيمة المرتبطة بهذه الحقائق تعود لنا بوصفنا مخلوقات اجتماعية. وترى دي بوفوار أن نظرية فرويد حول **إحساس البنت بالدونية لافتقارها العضو التناسلي الذكوري**، هو الذي يجعل من مكانة المرأة الاجتماعية الدنيا شيئاً لا يمكن تجنبه، وبأن هذه النظرية في التحليل نفسي ضعيفة، فمعاناة المرأة القائمة على غياب هذا العضو كما تدعي الفرويدية **ما هو إلا نتيجة رغبة النساء في الحصول على المميزات المادية والسيكولوجية التي يتمتع بها الرجل وليس رغبة في عضو تناسلي ذكوري**. إن مميزات الرجال - كما تلاحظ - لا يمكن إرجاعها إلى ملامح جسدية ذكورية، على العكس، **إن مكانة العضو الذكري يمكن تفسيرها بإرجاعها إلى سيادة الأب، ولذلك تشكل النساء الجنس الآخر بسبب افتقارهن للسلطة وليس للعضو الذكري**[1].

الاتجاه النسوي الوجودي يلتقي مع الاتجاه النسوي السيكولوجي في **نقد النظرية الفرودية** التي تستمد جذورها من التصنيف الذي وضعه **أرسطو (322-384 ق.م)** لتحديد الجنس البشري، ومن بينها صلة الحرارة **بموضوع تحديد** جنس الجنين، **فقد**

(1) المرجع نفسه، ص ص 30- 32.

ربط الأمر بـ «النطفة» التي هي «نفحة» ذكورية عنده، وقدرة خالصة مصدرها الذكر، فالذكر هو الحائز على قدرة إنضاج الدم وتحويله بقوة الحرارة إلى نُطَف، بينما الأنثى مجرد مادة ووعاء. تعيدنا النظرية الأرسطية إلى الخلاصات التي وضعها **جلال الدين السيوطي** وبعض الفقهاء في الإسلام، أي الأدبيات الجنسانية الإسلامية التي أعطت أهمية كبرى لمركزية الذكر مقابل تهميش دور الأنثى على المستوى الجنسي تحديداً. هذه الآراء الفقهية خصَّت الذكر بأنه المانح لصورة النسل من خلال منيِّه ومازته بفضل قدرته الخاصة عن الأنثى بذريعة نقصها الخاص، واستجابت لما أذاعته فتاوى معظم قدامى الفقهاء حول سلبية دور الأنثى جنسياً، بما يتناظر مع آراء بعض أبرز محدثيهم، ذلك أن افرازات المرأة خلال الممارسة الجنسية لا تحمل عنصر الحياة ولا يلتحم الحيوان المنوي مع البويضة. إن الفرق بين السخونة والبرودة هو المسوِّغ عند أرسطو لظهور الاختلافات التشريحية بين الأعضاء التناسلية عند الرجل والمرأة، فالعضو الساخن وهو الذكر، يفرز خلاصة نقية من النطف بكميات صغيرة حتى تتمكن الخصية من تخزينها، أما العضو البارد، وهو المهبل، فلا يستطيع أن يقوم بعمليات الانضاج فيحتاج إلى جهاز أكبر هو الرحم. ثم انتهى أرسطو إلى رسم أنموذج أسمى للجنس البشري، وآخر أدنى، الأول يحتله الذكور، والثاني الإناث، وذلك وفقاً لقوة القدرة التناسلية أو ضعفها[1].

تصنف التيارات النسوية في العالم بين خمس مدارس وفقاً للمجال الجغرافي: النسوية الفرنسية، النسوية الانكليزية، النسوية الأميركية، النسوية الأوروبية الشرقية، ونسوية العالم الثالث. هذه النسويات على اختلاف مدارسها واتجاهاتها عملت على تفكيك البنى البطريركية، وحاول جزء منها **تأنيث الرؤية الدينية للمرأة**، وكان لها أدوار في إرساء الحقوق السياسية للنساء.

ثانياً: بدايات حركات التحرر النسائي وإرهاصات النسوية العربية

شكل الفقه الاجتهادي في الإسلام أحد مولدات حركات التحرر النسائي، وقد ظهرت معالمه مع دعوة العلاّمة **رفاعة رفعت الطهطاوي (1801- 1873)** في كتابه

(1) إبراهيم، عبد الله: السرد النسوي، م.س، ص ص، 18-17.

الشهير «**المرشد الأمين للبنات والبنين**» إلى التعليم المختلط للفتيان والفتيات، وأكد الطهطاوي «أن تعليم المرأة يجعلها قادرة على مشاركة الرجل في الأحاديث وتبادل الآراء، ويعزز مكانتها في قلوب الرجال، ويحميها من الهلاك في وهدة الأوهام والطيش وتتحول من امرأة جاهلة إلى متعلمة... والتعليم يساعد المرأة لأن تحدد لنفسها مكاناً في الحياة، ويعودها على العمل، فالعمل في الحقيقة يصون المرأة ويدنيها من الفضيلة، وإذا كانت بطالة الرجل مدانة فإنها عار كبير بالنسبة للمرأة»[1].

رغم أن الطهطاوي دعا إلى تعليم المرأة إلاّ أن هذه الدعوة اقترنت بالرجل وهذا يعني أنه لم يخرج كثيراً عن السياق التقليدي. لكن أهمية الأفكار التي طرحها تأتي من إطارها الزمني، فالنساء في تلك المرحلة كنّ ممنوعات من التعليم والاختلاط والعمل بنسب مرتفعة. أما الإمام الاصلاحي **محمد عبده** (1849- 1905) فقد أعطى أهمية وأولوية لمسائل الأسرة والزواج والطلاق والتعدد والنفقة، وسعى للتوفيق بين العلم والدين، وأصدر الكثير من الفتاوى التي اتسمت بطابعها التحديثي. وفي إطار دعوته لتحرير المرأة وقف **عبده** بشكل خاص ضد مسألة تعدد الزوجات وسعى لحلها بالشكل الذي يتناسب مع روح الشريعة، إنطلاقاً من إيمانه بأن «تخليص العالم الإسلامي من الانحطاط» يتوقف على توجيه الجهود لإصلاح العلاقات الأسرية الزوجية. وقدم عبده آراءه في مسألتي النفقة وفسخ عقد الزواج في دراسة مستندة إلى الشريعة وصاغها في إحدى عشرة نقطة، كانت أهمها الفتوى الخاصة **بإعطاء المرأة حق فسخ عقد الزواج إذا تصرف معها الزوج بقسوة أو سمح لنفسه بضربها أو شتمها**[2].

إلى جانب الطهطاوي وعبده، لا يجب أن ننسى الخلاصات المهمة التي خرج بها المفكر التونسي **الطاهر الحداد** (1899- 1935) في أطروحته الشهيرة «**إمرأتنا في الشريعة والمجتمع**»، وقد ساعدت الخطوات المهمة التي قام بها **قاسم أمين**

---

(1) الطهطاوي، رفاعة رافع: **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1977، الجزء الثاني، ص 18؛ انظر أيضاً: **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرير**، مجموعة من الباحثين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص 167.

(2) شايدولينا، لويزا: **المرأة العربية والعصر: تطور الإسلام والمسألة النسوية**، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1980، ص ص، 58- 66.

(1863-1980) على تدشين الأسس الأولية للنسوية العربية، وقد اتبع أمين منهجاً علمياً في دراسته لأحوال المرأة، وتأثر بأوغست كونت فرأى أن «الحضارة تبنى على العلم الطبيعي والرياضي وأن على المفكرين تمثل درجة التقدم العلمي في مجتمعاتهم، لأنه إذا تقدم العلم وظل الفكر على حاله نتيجة لتمسك الناس بقديمهم وتراثهم، فهنا تحدث الازدواجية والخلل في المجتمع». وقد أراد أمين إصلاح الخلل القائم في مسألة المرأة بناءً على ما أثبته العلم الطبيعي الحديث من أن المرأة مساوية للرجل عقلاً، ومع ذلك يرفض الناس تغيير عاداتهم وتقاليدهم وقيمهم[1].

أعطى أمين مسألة الحجاب أولوية كبيرة في كتابَيْه «**تحرير المرأة**» و«**المرأة الجديدة**» وقد بيّن أن الحجاب ما هو إلاّ طور من أطوار حياة المرأة وأنه تلاشى في كثير من الأمم المتقدمة. والحجاب عنده لا يعني الحجاب في الملبس فقط بمعنى حجب الجسد، إنما يعني في المقام الأول أن تحتجب المرأة، أي تقتصر في بيتها وتستر وجهها إذا خرجت، لذا فإن دعوته إلى رفع الحجاب كانت مرتبطة إلى حد كبير بالدعوة إلى المشاركة الاجتماعية للمرأة في مختلف نواحي المجتمع، بل يذهب أكثر من ذلك حين يتناول تناولاً علمياً تأثير الحجاب في البناء النفسي والجسدي والعصبي للمرأة[2].

1 - الوعي النسوي العربي قبل قاسم أمين

على الرغم أن الأدبيات التي أرخّت لارهاصات النسوية العربية سلطت الضوء على الدور الذي أداه قاسم أمين في معركة تحرير المرأة، لكن ثمة نساء عربيات دافعن عن قضية المرأة قبل صاحب الأطروحة الشهيرة «**المرأة الجديدة**»، ومن بينهن الكاتبة المصرية **عائشة تيمور** (1840- 1902) التي وضعت كتاباً تحت عنوان «**مرآة التأمل في الأمور**» العام 1892 حيث قدمت إجتهاداً لمفهوم **القوامة الإسلامي**، ورأت أن القوامة ليست مطلقة، ولكنها شرطية تعتمد على قيام الرجال بأداء واجباتهم الأسرية، ومنها إعالة زوجاتهم. كما سبقت الشاعرة والمؤرخة اللبنانية **زينب فواز** (1844- 1914)، قاسم أمين في الدعوة إلى إطلاق حرية المرأة في جميع المجالات والنشاط الإنساني

(1) **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر**، م.س، ص ص، 168-167.
(2) المرجع نفسه، ص 168.

وعبّرت عن مشروعها في مجموعة رسائل سميت «**الرسائل الزينبية**» العام [1] 1893 ووضعت أول قاموس أعلام نسائي «**الدر المنثور في طبقات ربات الخدور**» العام 1894. وقد خاضت مجموعة من الكاتبات الصحافيات دوراً مهماً في الدفاع عن حقوق المرأة قبل قاسم أمين حيث شرعنّ في تأسيس الصحف بدءاً من العام 1892 مثل: **هند نوفل** (1957-1875) «الفتاة» **ومريم مزهر** «مرآة الحسناء» **والكسندرا فبيرينو** «أنيس الجليس»، كما وضع الموسوعي والمؤرخ اللبناني **بطرس البستاني** (1819- 1883) العام 1849 برنامجاً متكاملاً لتعليم النساء، وخطب سليم البستاني (1848-1884) في شهر حزيران (يونيو) العام 1883 من على منبر مدرسة البنات السورية- الانجيلية في بيروت قائلاً: « عشر نساء رصينات مثقفات فاضلات يكتمل في نفوسهن الوعي القومي، يستطعن أن يصلحن في الأمة، ويرفعن من نفوس أفرادها، ويدفعنها إلى الوحدة الوطنية وإلى الخير والصلاح وعظائم الأمور، أكثر من مئة رجل لم يكتمل في نفوسهم هذا الوعي»[2].

إن تطور **الوعي النسوي العربي** على مستوى الهوية أتى قبل كتابات قاسم أمين وترافق بشكل تدريجي مع مسيرة مهمة من النضال الوطني. في العام 1919 شاركت النساء المصريات في الثورة التي كانت بمثابة «المخاض الذي خرج من رحمه جنين حركة نسائية انخرطت فيها النساء بين الجماهير غير عابئات بكل القيود الاجتماعية والثقافية»[3] والدينية «فخرجن في مجموعات بقيادة هدى **شعراوي** ورفيقاتها يجبن أحياء القاهرة هاتفات بحياة الوطن والحرية»[4].

تعتبر هدى **شعراوي** أول ارستقراطية مصرية ترفع النقاب. نشأت شعرواي في بيئة سياسية، فوالدها كان صديقاً لأحمد عرابي ورئيساً لمجلس النواب. وكانت شعراوي عضواً في حزب الوفد المناوئ للاحتلال البريطاني، واستهلت نضالها بالنزول إلى الشارع منقَّبة إثر احتجاز **سعد زغلول**، وقد تعودت رفع الحجاب كلما

(1) الجوهري، عايدة: **رمزية الحجاب**، م.س، ص 23.
(2) المرجع نفسه، ص 24.
(3) **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر**، م.س، ص 172.
(4) الجوهري، عايدة: **رمزية الحجاب**، م.س، ص 172.

سافرت إلى أوروبا لحضور مؤتمر نسائي، وفيما كانت عائدة من مؤتمر نسائي عقد في روما (1923) رفعت الحجاب عن وجهها على سلم الباخرة لتحية الجماهير. تشير شعراوي إلى أن الحجاب يحجّم دور المرأة المصرية فتقول: «والحجاب على خفته كان أكبر عائق دون مشاركة المرأة في الحياة الفاعلة». وقد عسكت المطالب التي طالب بها **الاتحاد النسائي** برئاسة شعراوي نهجاً إصلاحياً، ففي عامي 1924- 1926 رفع الاتحاد تقريرين إلى رئيس مجلس الوزراء ورئيس مجلس الشيوخ طالبن فيه بمنع تعدد الزوجات وبسنّ قانون يُلزم المطلّق أن لا يُطلق إلاّ أمام القاضي الشرعي، وإلى رفع الظلم والارهاق الذي يقع على المرأة في ما يدعى قانون دار الطاعة، لكن المفارقة أن شعراوي لم تطالب بالمساواة في الميراث حتى إنها هاجمت **سلامة موسى صاحب «المرأة ليست لعبة الرجل»** حينما طالب بالمساواة بين الرجل والمرأة في الميراث، ووقفت جنباً إلى جنب مع بعض الكتّاب الذين اتهموا موسى بالإلحاد، مبررة كل ذلك بأن الرجل في نهاية المطاف هو الوحيد الذي يتحمل وزر العائلة[1].

منذ بدايات القرن التاسع عشر بدأت تتشكل مراحل **الوعي النسوي العربي**، ومن بين النسويات اللائي كان لهن دور تأسيسي، يمكن الاشارة إلى المصرية **نبوية موسى** (1886- 1951) وهي من النساء اللائي شاركن في تاريخ النهضة النسائية المصرية وقد أسست مجلة « **الفتاة**» (1937- 1943) وعبّرت عن أفكارها في كتابين: «**تاريخي بقلمي**» (د.ت) « **المرأة والعمل**» (1920). والكتاب الأول هو ضمن السير الذاتية المعدودة لرائدات مصريات في العصر الحديث، وقد عكس وعياً نسوياً من خلال دعوتها إلى تعليم النساء وهي التي كابدت قبل أن تلتحق في المدرسة. كانت نبوية **أول ناظرة مصرية** تقابل الرجال في مكتبها، ونشأت في مجتمع لا يشجع على تعليم النساء والعمل العام، وقاومت هذه الأوضاع بشدة خصوصاً أنها تنتمي إلى عائلة محافظة.

احتلت مصر مبكراً موقع الصدارة للوعي النسوي العربي ولكن هذا لا ينفي أدوار النساء العربيات في لبنان وسورية وفلسطين واليمن والعراق. وفي الفترة الممتدة بين 1892 و1930 أصدرت النسويات العربيات مجلات خاصة بهن (خصوصاً في مصر

(1) الجوهري، عايدة: رمزية الحجاب، م.س، ص ص 100- 102.

ولبنان وسورية) نشرن فيها القصائد والقصص والنقد الأدبي، اضافة إلى المقالات التي تُعنى بمشاركة النساء في الحياة الاجتماعية والسياسية، وتجلى ذلك في العدد الوفير من المجلات النسائية التي صدرت في هذه المرحلة وفاق عددها الخمسين مجلة، كمجلة «**الفتاة**» التي أصدرتها كما أشرنا أعلاه **هند نوفل** (اللبنانية المسيحية)[1] العام 1892 وتخصصت في الدفاع عن حقوق النساء والتعبير عن وجهة نظرهن. وساهمت الأديبة المصرية داعية الاصلاح الاجتماعي **ملك حفني ناصف** (1886- 1918) المعروفة بـ «باحثة البادية» في المؤتمر المصري للتعليم العام 1911، دون أن ننسى الأديبة اللبنانية **مي زيادة** (1886- 1941) التي افتتحت صالوناً أدبياً تستقبل فيه عدداً كبيراً من الأدباء والشعراء والمفكرين كل يوم ثلاثاء. أما وتيرة الكتابة في البلدان العربية الأخرى فقد تفاوتت؛ في لبنان توزعت الكتابات النسائية بين الداخل والخارج تبعاً لهجرة الجاليات اللبنانية، وفي سورية تنوعت الاصدارات النسائية المطالبة بتعليم البنات، وظهرت في العراق أول مجلة نسائية «ليلى» العام 1923 لتصدر بعدها مجلة «**المرأة الحديثة**» و»**الفتاة العراقية**» و«**فتاة العرب**»، وفي السودان ظهرت مجلات «**بنت الوادي**» العام 1946 و«**صوت المرأة**» العام 1955 [2].

ترافق نشر الصحف النسائية مع تأسيس الجمعيات. في مصر تأسست أول جمعية نسائية العام 1881 وساهمت **هدى شعراوي وملك حفني ناصف** في تأسيس جمعية «**الرابطة الفكرية المصرية للنساء المصريات**» العام 1914، أما في لبنان فقد تأسست «**جمعية زهرة الإحسان**» العام 1881 وفي العراق أسست أول جمعية نسائية «**نادي النهضة النسائية**» العام 1923 وهو أول وأجرأ نادٍ نسائي في تاريخ العراق، في حين

---

(1) لم يكن وضع المرأة المسيحية أفضل من أوضاع المسلمات، إذ يؤكد المؤرخون الموارنة سيطرة الشريعة الإسلامية وتغلبها على العادات المحلية واستخدام الشريعة الإسلامية التي أخذ الموارنة يستعملونها في كتاباتهم وكتبهم وأحكام قضاتهم، ومنها تلك المتعلقة بالإرث، حتى إنهم شرعوا في إعطاء الزوجة ثُمْن تركة زوجها مع الأولاد، وربعها إذا لم يكن ثمة أولاد، وقالوا بتوريث البنات وفقاً للشرع الاسلامي. كما أصبح المهر شرطاً في الزواج الماروني، كما هو الحال في الشرع الإسلامي، خلافاً للتقاليد البيزنطية التي كانت يقوم فيها الزواج على بائنة تقدمها الزوجة.

Takkeidine Soleiiman, **Droit et religion**, centre d'etude des droit dans le monde arabe, s.d, p 34.

(2) **تاريخ الحركات النسائية في العالم العربي**، وضع المرأة العربية 2005، الأمم المتحدة اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الاسكوا) ص ص 32- 33.

أسس في فلسطين «**الاتحاد النسائي**» العام 1919، وتطور مع نمو النضال الوطني لينعقد مؤتمر النساء العربيات في القدس العام 1929 وقد حضرته مائتا امرأة معظمهن من قريبات القيادات الوطنية، وكان من أهم قراراته رفض وعد بلفور والهجرة اليهودية إلى فلسطين. وفي اليمن تأسس «**نادي نساء عدن**» بعد الحرب العالمية الثانية، وسجلت في تونس المبادرات الأولى للتحركات النسائية العام 1924 حيث دعت حبيبة **المنشاري**، التي رفعت صوتها وهي سافرة، وطالبت أمام جمهور غالبيته من الرجال بتمكين المرأة المسلمة من حقوقها وبضرورة رفع الحجاب عنها والارتقاء بمستواها الفكري والاجتماعي، وذلك عبر التربية والتعليم، وقد تأسست «**جمعية السيدات المسلمات**» العام 1934.

2 – نظيرة زين الدين رائدة النسوية الإسلامية

أحدث كتاب نظيرة زين الدين «**السفور والحجاب**» تحولاً جذرياً في تاريخ الأدبيات النسائية، فهي أول امرأة عربية تقدم أطروحة في نقد القراءة الذكورية للنص المقدس، خصوصاً أن النساء العربيات قبلها[1] ركزن في خطابهن وكتاباتهن على قضايا تعليم المرأة ووعيها لذاتها وحقوقها السياسية، وذلك عبر السير الذاتية أو المقالات أو الأعمال الأدبية. أهمية زين الدين[2] (1908– 1976) رائدة «**النسوية الإسلامية**» تتمثل في خوضها لأخطر المسائل التي تخصّ المرأة المسلمة في ذلك الوقت مثل: تعدد الزوجات والحجاب والقوامة وحق الاجتهاد. كان دافع زين الدين لتأليف أطروحتها ما حدث في دمشق العام 1927، حين تدخل رجال الدين وبعض المحافظين لتمنع

(1) كان هناك إرهاصات جنينة حاولت من خلالها بعض الكاتبات العربيات تقديم قراءة نسائية لبعض الآيات القرآنية الخاصة بالنساء لكنها لم تصل إلى المستوى الذي وصلت إليه نظيرة زين الدين، ربما لأن الوعي النسوي العربي في ذلك الوقت تركز على مسألة الهوية الأنثوية بوصفها ذاتاً مقهورة مجتمعياً وثقافياً.

(2) لمزيد من التفاصيل حول حياة نظيرة زين الدين ابنة سعيد زين الدين أحد أعلام القضاء في لبنان، وما أثاره كتابيها «**السفور والحجاب**» (1928) و«**الفتاة والشيوخ**» (1929) والأخير ألفته رداً على مهاجمي كتابها الأول وعلى رأسهم الشيخ مصطفى غلاييني. (انظر: الجوهري، عايدة: **رمزية الحجاب**، م.س، ص 60 وما بعدها؛ انظر أيضاً: زين الدين، نظيرة: **السفور والحجاب**، محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، تقديم بثينة شعبان، دار المدى، دمشق، الطبعة الثانية، 1998).

الحكومة النساء من الخروج من دون نقاب الوجه، فرأت أن حجز حرية المرأة بهذا الشكل مناقض للإسلام، فانبرت تدافع عن حرية المرأة ومكانتها في الإسلام، مستندة إلى آيات من القرآن الكريم والسنة النبوية[1]. فما هي أبرز الأفكار التي طرحتها رائدة النسوية الإسلامية في كتابها «**السفور والحجاب**»؟ سوف ندرس قضيتين عندها «حق المرأة في الإجتهاد» و«الحجاب» علماً أنها تطرقت إلى مسائل الشهادة والميراث والخلق الإلهي في القرآن.

أثارت نظيرة زين الدين أحقية المرأة في الاجتهاد (وبذلك سبقت ما طالبت به الحركة النسوية الإسلامية المعاصرة)، وقد خلصت إلى أن احتكار الرجال للاجتهاد والتشريع يعني أنهم جعلوا أنفسهم وسطاء بين الله والنساء، وأنهم أنكروا عليهن نعمة العقل، وتالياً خالفوا ما أوحى به القرآن الكريم حيث **هنّ مخاطبات ومكلفات**، فإذا أخطأ الرجال في التعقل والتفسير واتبعت النساء أقوالهم، فهن يتحملن تبعات هذه الأخطاء، وبالمنطق نفسه تصبحن مسؤولات دينياً عن التفسير والتأويل، عدا أن إقصاءهن عن الاجتهاد والتشريع، أي عن الحكم، يؤول **إلى تجنيس العقل وهذا مخالف لروح الدين وجوهره**. وحول مفهوم **القوامة**[2] التي يفسرها بعض الفقهاء بالسلطة المطلقة على النساء، وجهّت زين الدين انتقاداً للقائلين بـ «**الولاية المطلقة**» لتقول: «الولاية ليست مطلقة، بل مقيّدة بمصلحة من عليه الولاية، وليس من مصلحة المرأة أن يحرمها رجلها، في مقابل إنفاقه، حرية هي لها منحة من الله في شرعه، مستبداً بها كما يهوى، فقد جاء في الإنجيل ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان، بمعنى أنه يحتاج إلى الحرية لإحياء روحه، كما يحتاج إلى الخبز لإحياء جسده. وتستشهد

(1) **النساء العربيات في العشرينيات حضوراً وهوية**، م.س، ص 240.

(2) يرى خليل أحمد خليل أن القوامة تعبير عن علاقات استبدادية معروفة في التاريخ القديم، وأن بعض العلماء ذهب إلى الزعم بأن القوامة هي ترقيق الرق. أما الرق فمنشؤه الغزو، وهذا ذو معنيين: أولهما سبي النساء، وثانيهما خطفهن وبيعهن، فكان على الراغب من الرجال في اقتناء المرأة أن يدفع ثمنها، فتصبح من أملاكه، ويصبح سيداً لها، قيّماً عليها، حرّ التصرف، في ما ملكت يمينه، وعليه فمن الواضح أن المالك يكون بعيداً كل البعد من التسليم بفكرة مساواته بالمرأة التي يملكها - أو يملك بضعها - بحسب الفقه. (خليل، خليل أحمد: **المرأة العربية وقضايا التغيير**، م.س، ص ص، 47-46).

بمجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لهذه الغاية، منها: {**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ**} (سورة النساء- الآية 135) و«أحسنوا إذا وليتم[1]».

تعتبر نظيرة زين الدين أن الحجاب كنقاب ظاهرة اجتماعية نشأت عن استبداد الرجل بالمرأة، وتثبت أنه لا القرآن ولا الحديث طالبا النساء المسلمات بإرتداء الحجاب، فالآيات القرآنية المتعلقة بالحجاب هي أربع مجموعات من الآيات: اثنتان منها موجهتان لزوجات الرسول (الآيات 32- 34 - 35 من سورة الأحزاب) واثنتان إلى نساء المسلمين عامة (الآيات 30 – 31 من سورة النور والآية 59 من سورة الأحزاب)، وهنا تستعرض زين الدين تفسيرات الآيات الثلاثة عند ابن مسعود وابن عباس والطبري، فتجدها مليئة بالتناقضات، ولكن جميعهم يتفقون على أن أحداً لا يستطيع أن يستند في دعواه إلى نص ديني صريح. وإذا كانت النساء سيغطين تغطية كاملة فلا حاجة للآية التي تخاطب المسلمين {قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ} (سورة النور/ الآية 30)؛ وتدعم وجهة نظرها بالاستناد إلى أقوال النبي «كل شيء مردود إلى كتاب الله وما عداه فهو زخرف وأنا لم أقل قولاً لا يوافق كتاب الله»[2].

في قراءتها لفرض الحجاب على زوجات الرسول، خلصت إلى أن لـ «نساء النبي أسباب خاصة تتعلق ببيت النبي وكأنه يخشى أن تقلد المسلمات زوجات النبي {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ} (سورة الأحزاب- الآية 32) وبهذا يتضح تماماً بأن الله لا يريد من النساء أن يقسن أنفسهن على زوجات الرسول وأن يرتدين الحجاب مثلهن، وليس هناك أي لبس في هذه الآية. ولذلك، فإن اللائي يقلدن زوجات الرسول ويرتدين الحجاب إنما يقمن بما لم يأمر به الله، على أن النساء يجب ألا يغطين وجوههن، وكل من يدعي أن على النساء تغطية أجسادهن كلها بما في ذلك وجوههن عليه أن يعيد النظر. وترى زين الدين أن المقصود بـ «**إدناء الجلابيب**» الواردة في سورة الأحزاب الآية 59 غايتها التمييز بين الحرات والإماء لأن الحرات كنّ يتعرضن للايذاء

---

(1) الجوهري، عايدة: **رمزية الحجاب**، م.س، ص 176.

(2) المرجع نفسه.

في الشارع لعدم معرفتهن، فقضى التنبيه لذلك، أما وقد تغير النظام الإجتماعي فتطالب المرأة بالحشمة وبحرية ارتداء الفستان المحتشم[1].

أطلقت نظيرة زين الدين الحركة النسوية الإسلامية المعاصرة، وتابعت الثورة المعرفية النسائية معركتها التي خاضتها المسلمات عبر التاريخ. وإذ عدنا إلى سير النساء في التراجم الإسلامية كصحابيات ومحدثات وفقيهات ومتصوفات، يمكن القول إن الانتاج النسائي في أبواب المعرفة الدينية له امتدادته التاريخية المبكرة، وإن لم يصل إلى مستوى الذي وصلت إلى زين الدين لجهة أحقية المرأة في الاجتهاد.

مصطلح «**النسوية الإسلامية**» حديث النشأة، لكن تاريخه كحركة نسوية/ اجتهادية يعود إلى لحظة نظيرة زين الدين، باعتبارها أول امرأة وضعت نصاً نسائياً/ إجتهادياً يعنى في قضايا المرأة المسلمة. وفي هذا السياق تفصل **مارغو بدران** الباحثة المصرية المختصة في الدراسات النسائية والجندر منطلقات النسوية الإسلامية ومناهجها، فهو بشكل أساسي يسعى **لمحورة الإسلام المتجذر في القرآن الذي يقول بالمساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية**. وتندّد هذه الحركة بالتفكير والممارسات الذكورية السائدة في المجتمعات الإسلاميّة، اللذين دخلا إلى الإسلام بعد وقتٍ قصيرٍ على وفاة النبي محمد (ص) واللذين تمّ تدوينهما في المراجع القضائية بدعم من المدارس الفقهيّة. وتكمُن المبادئ الأساسية للحركة النسائية الإسلامية في العودة إلى أسس المساواة هذه، والتي **لا يمكن تحقيقها في إطار نظام ذكوريٍّ بحت**[2].

تهدف الحركة النسوية الإسلامية كما تلحظ بدران لاستعادة فكرة الأمّة أو المجتمع الإسلامي كحيّزٍ للجميع، **يتقاسمه النساء والرجال بالتساوي باعتبار الأمة مجتمعاً تعددياً شاملاً**. وهي تتخطى ثنائيات الغرب والشرق، العام والخاص، الديني والعلماني، وتتعارض مع مبادىء فرّق تسد، فرِّق وامنع، أو فرِّق وعاقب، التي تشكّل تكتيكات للهيمنة وليست تعبيراً عن الدعوة القرآنية. **ويشكل الاجتهاد المنهجية الأساسية لهذه الحركة**؛ وهكذا كان تفسير القرآن الكريم هو نقطة الانطلاق في بلورة ما

(1) انظر: زين الدين، نظيرة: **السفور والحجاب**، م.س، ص ص 154- 182؛ انظر أيضاً: الجوهري، عايدة: **رمزية الحجاب**، م.س، ص 117.

(2) بدران، مارغو: «**الحركة النسوية الإسلامية**»، لوموند النسخة العربية، تشرين الثاني/ نوفمبر 2006.

سُمّي في ما بعد بالحركة النسوية الإسلامية. وقد وجدت الحركة بذورها في دراستين تعتمدان التفسير القرآني أصبحتا مشهورتين اليوم، وهما دراسة **آمنة ودود** تحت عنوان «**القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور نسائي**» ودراسة **أسماء برلاس** بعنوان «**تصديق النساء» في الإسلام: إعادة قراءة التفسيرات الذكورية للقرآن**[1]. لا نعلم لماذا أغفلت بدران الخلاصات التي تقدمت بها **نظيرة زين الدين**، فهي: أولاً، أول امرأة قدمت تفسيراً منهجياً نسائياً للقرآن (في المدى التاريخي الطويل)؛ وثانياً، أكدت المساواة القرآنية بين الذكر والأنثى وقد درست هذه الزاوية كمشروع فكري في كتابها «**السفور والحجاب**».

تقول بدران إن ظاهرة الحركة النسوية الإسلامية وجدت قبل تسميتها «إذ كان هناك نساءٌ مسلمات مثقّفات معنيّات بالشأن العام وصحافيات وطالبات - اللائي يمكن اعتبارهن مناصرات للعلمنة الاجتماعية ومدافعات عن حقوق المرأة - ممّن رافقوا التغيّر في التفكير والممارسة القائمين على التمييز الجنسي، ووجدوا شكلاً جديداً للحركة النسائية: حركة نسائية تندرج ضمن النموذج الإسلامي. وقد ظهرت تلك النساء بشكلٍ متزامنٍ في نواحٍ عدة من الكرة الأرضية. ففي منتصف التسعينيات من القرن المنصرم، كان هناك نساء مسلمات من إيران ومصر وتركيا والسعودية يستخدمن تسمية «الحركة النسوية الإسلامية» في مطبوعاتهن، وكانت هذه الكتابات موجودة في الشرق والغرب كما تمّ تداول هذه التسمية شفوياً.

تشير بدران إلى الحساسية التي أثارها مصطلح «**النسوية الإسلامية**» فالباحثات اللائي درسن أحوال المرأة في الإسلام فضلنّ الابتعاد عن هذه التسمية لأن كلمة «النسوية» ينظر إليها عادة كمصطلح غربي «وبدل ذلك اعتبرن أن ما يقمن به هو بمثابة التعبير عن قراءة مختلفة للإسلام. ولكن مع الوقت، أصبح بعضهن أقلّ تصلباً إزاء هذه التسمية عندما رأينّ أنها يمكن أن تعبّر عن عملهن»، مع رفض غالبيتهن تبنّي أن هناك «حركة نسويّة إسلامية».

تفاعلت الحركة النسوية الإسلامية مع تصاعد الإسلام السياسي الساعي لإخراج

---

(1) المرجع نفسه.

المرأة من الحيّز العام أو في سياق التحكّم بمظهر النساء وتحركاتهنّ في العلن، **ولم تظهر الحركة فقط في أوساط النساء المسلمات خارج حركات الإسلام السياسي، إنما أيضاً ضمن أوساط النساء التي انشقّت عن المجموعات والأحزاب الإسلامية،** على غرار النساء في تركيا. كما ظهرت الحركة في جنوب أفريقيا عقب انتهاء النضال ضد التمييز العنصري، على غرار الحركات النسائية العلمانية التي كانت قد ظهرت في صحوة النضال ضد الاستعمار في المجتمعات الإسلامية في بدايات القرن العشرين. هذا النشوء جاء في الشرق في وقت تمكنت فيه النساء المسلمات بأعدادٍ غير مسبوقة، من بلوغ أعلى مستويات التعليم في المجالات والاختصاصات كافة، بما فيها العلوم الدينية. وقد ولدت الحركة في أوقاتٍ كانت فيه بعض المجموعات والطبقات الجديدة (ومن ضمنها المهاجرين الجدد إلى المدن) تواجه تحدّيات الحداثة. أمّا في الغرب فقد جاءت النشأة في ظروف النموّ المستمر المتسارع للأقليّات المسلمة بمن فيهم المهاجرين، والمواطنين من الأجيال التالية، والأعداد المتزايدة من المعتنقين الجدد للإسلام، وغالبيتهم من النساء. وقد واجهت النساء المسلمات في الدول الغربية، المنتميات لمجتمعات إسلامية من أفريقيا وآسيا، ممارسات إجتماعية مفروضة باسم الإسلام وقد وجد الكثير منهنّ صعوبةً في قبولها فبادرن إلى البحث عن أجوبة من خلال استكشافهم الخاص في الدين الإسلامي حول موضوعات كالمساواة بين الأجناس (الجندر) والعدالة. كما أنّ جزءاً من النساء اللاتي اعتنقنَ الإسلام، شعرن بالانزعاج حيال بعض العادات الثقافية المحافظة المفروضة باسم الإسلام، وشعرن بالحاجة إلى العودة إلى الدين للتأكد من صحّة هذه الممارسات[1].

منهجياً، انطلقت الحركة النسوية الإسلامية من القرآن باعتباره نصّاً صالحاً لكلّ زمانٍ ومكان، واعتمدت رائدات هذه الحركة على التأويل وعملن على فكرة أساسية ترتكز على أن القرآن ساوى بين الناس كافة «بغضّ النظر عن جنسهم أو عرقهم أو إثنيتهم (أو قبيلتهم)، يؤكدن أن القرآن الكريم يقول بوضوح **أن الصفات المختلفة لا تغيّر في مبدأ المساواة**؛ والمساواة ليست مفهوم مجرّد، بل ما يجب تطبيقه في الواقع. **الرجال والنساء متساوون مع أنهم يختلفون بيولوجياً**. ويتناول القرآن الكريم

(1) المرجع نفسه.

هذا الاختلاف العضوي حيث يَلزَم في مجال الإنجاب. كما يربط مبدأ المساواة مع التوازن. وهكذا لا يحدّد دوراً معيّناً لكلٍّ من الجنسين، بل يؤكّد بدلاً عن ذلك مبدأ التعاون والتكافل بين الزوجين. في المقابل، فإنّ التفكير الذكوري هو الذي يفرض أدواراً، وذلك وفق سلّم اجتماعي يضع الذكور في مرتبةٍ أعلى من النساء، ضمن شبكة متشعّبة وتراتبيّة للسلطة، ويتم تبرير ذلك باسم الإسلام. وهكذا فإن استخدام الحجّة البيولوجية كمرتكز لانعدام المساواة في العائلة وفي المجتمع، أمرٌ عبثيّ، بقدر ما هو خارجٌ عن تعاليم القرآن. خلاصات الحركة النسوية الإسلامية للمساواة بين الرجل والمرأة أكثر صرامةً من خطاب الحركة النسائية العلمانية التي سبقتها، والذي لم يتضمّن إلاّ مفهوم المساواة في الدائرة العامة، وقبل مفهوم ترأس الرجل للعائلة. في حين يرتكز خطاب الحركة النسوية الإسلامية على مفهومٍ قرآنيّ للمساواة بين الجنسين كجزءٍ من المساواة الكاملة بين البشر خارج أي حدودٍ زمنية أو مكانية، يفكّك مفهوم التفرقة السطحية بين العام والخاص»[1].

أما على مستوى الحديث النبوي فقد استخدمت الحركة النسوية العلمانية والإسلامية «منهجيات البحث والتقصي» (فاطمة المرنيسي على سبيل المثل اعتمدت على مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة إلى جانب علم الجرح والتعديل، وهي تنتمي إلى تيار الحركة النسوية العلمانية؛ وإلى جانب المرنيسي تعمل الباحثة التركية المختصة في الحديث، **هداية توكسال**، المنتمية إلى الحركة النسوية الإسلامية على مشروعٍ لإلغاء الأحاديث المعادية للمرأة من المجموعات التي تنشرها دائرة الشؤون الدينية التركية) من أجل دحض العناصر المعادية للمرأة، فعندما يستخدم الناس أحاديثاً شريفة (كمثل الأحاديث المنسوبة إلى الرسول «النساء ناقصات عقلٍ ودين» أو «لن يفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة» وغيرهما) على أنّها صحيحة، من أجل قدح النساء وإبعادهنّ، أو وضعهن في «المكان المخصص لهنّ»، يكون ذلك كمن يفترض أن الرسول الكريم كان عدوّاً للمرأة، وهذا غير ممكن لمنافاته للمبادئ القرآنية[2].

توسع تيار النسوية الإسلامية بشكلٍ متنامٍ ومن بين الأسماء التي لمعت **آمنة ودود**

(1) المرجع نفسه.
(2) المرجع نفسه.

(الأفرو/ أميركية) وأسماء **بَرْلاس** ورفعت **حسن** (الباكستانيتين) وليلى **أحمد** الباحثة المصرية المختصة في الدراسات النسائية في جامعة هارفرد. وهؤلاء النسويات اللائي ينتمين إلى النسوية الإسلامية التأويلية كما يصنفهن **فهمي جدعان** في كتابه **«خارج السرب»** يقابلهن النسوية الإسلامية الرافضة، المتمثلة بالبنغلادشية **تسليمة نسرين، وأيان حرسي علي ماجان** (الصومالية) وإرشاد **منجي** (الأوغندية).

وبصرف النظر عن التصنيفات وتعقيد المصطلحات وتداخل المفاهيم من المهم القول إن الدراسات التي تقدمت بها رائدات هذه الحركة النسوية في العالمين العربي والإسلامي تميزت بعمق التحليل واستخدام المناهج العلمية الحديثة، فما هي أهم النتائج التي خلصت إليها الحركة النسوية الإسلامية التأويلية منها والرافضة؟

3 - النسويات المسلمات بين التأويل والرفض

خلص التيار النسوي الإسلامي التأويلي إلى نتيجتين مهمتين: الأولى، **العودة إلى القرآن تبين خطأ القراءة التقليدية الذكورية وقد أعاقت إيديولوجية الفقهاء والعادات البطريركية عملية ممارسة المساواة التي أقرها النص بين الرجل والمرأة** فغزت هذه العادات الفقه الذي تشكل في عصر التدوين وأضفت عليه الصبغة الأبوية التي ظلت سائدة إلى العصر الحاضر؛ والثانية، القرآن **لا يقيم تمييزاً أنطولوجياً بين الرجل وبين المرأة، فهو يمكن أن يُحيل على وظائف لكنه لا يقيم تراتبية ماهوية بين الجنسين.**

من رائدات هذا التيار **آمنة ودود وأسماء برلاس** التي تؤكد في كتابها الأساسي **«المؤمنات في الإسلام»** على المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة، وتبدأ بتحليل تاريخي للسلطة والمعرفة، وتوضح كيف أن أمر المسلمين انتهى بهم **إلى أن يقرأوا القرآن برؤية لامساواتية بطريركية**، وذلك ليسوغوا البنى الدينية الاجتماعية التاريخية. وتدلل برلاس **أن المعاني البطريركية التي أُسبغت على القرآن قد وظفت لمصلحة من قرأها**، وتتجّه إلى إعادة قراءة الموقف القرآني في قضايا متنوعة **من أجل أن تبرهن على أن معانيه** تؤكد المساواة التامة بين الجنسين، وذلك استناداً إلى الإطار العام لتعاليم القرآن. وتتساءل برلاس **«هل القرآن نص أبوي استبدادي بطريركي أم لا؟ هل الكتاب المقدس للإسلام يصادر القول بالمساواة بين الجنسين؟ هل يأذن القرآن ويشجع على تحرير المرأة؟** تستخدم برلاس **المنهجية التأويلية**، أو الهرمينوطيقيا، وتبيّن أن

إبستيمولوجيا القرآن ليست فقط مضادة للبطريركية على نحو ملازم، وإنما هي أيضاً تخولنا بأن نضع نظرية في المساواة المطلقة بين الجنسين[1].

أما **رفعت حسن** المنتمية إلى الاتجاه نفسه، فهي تشاطر قريناتها من النسويات المسلمات المجتهدات، الاعتقاد المنهجي **بأن العقلية البطريركية قد حكمت التقاليد الإسلامية منذ عصر مبكر من تاريخ الإسلام إلى أيامنا هذه، وأن أصول الإسلام الماثلة في القرآن والحديث والسنة النبوية والفقه قد وُجهت وفقاً لهذه العقلية**، إذ تمّ فهم هذه الأصول وتفسيرها على أيدي الرجال المسلمين وحدهم، وأن هؤلاء الرجال قد احتكروا لأنفسهم مهمة تحديد الأحكام والأوضاع الأنطولوجية واللاهوتية والسوسيولوجية للنساء المسلمات. وتشدد حسن على أهمية اعتبار القرآن في ضوء **«المعيار الأخلاقي»** بأنه يلزم برفض أي استخدام للقرآن من أجل تعزيز الظلم، **لأن إله الإسلام عادل**. وفي إطار هذا المنهج، ترى أن للنساء الحق في الإجهاض[2] والحق في الحصول على الأدوية المانعة للحمل. وصحيح أن الإسلام لا يشير إلى ذلك، لكن الإطار الديني والأخلاقي للإسلام يفضي إلى النتيجة الآتية: وهي أن تنظيم الأسرة ينبغي أن يكون حقاً أساسياً. وتعزز هذا الفرضية بالقول إن مراجعة للفقه الإسلامي تشير إلى أنه يجيز الاجهاض خلال المائة وعشرين يوماً الأولى من الحمل، وهي الفترة

---

(1) جدعان، فهمي: خارج السرب، م.س، ص ص 61- 62.

(2) في العصور الإسلامية الوسيطة أباح بعض الفقهاء الإجهاض على الرغم من عدم وجود إجماع عليه بين المذاهب الإسلامية. وخلال حكم سليم الثالث بدأت الدولة العثمانية في التدخل من أجل منع وتجريم الإجهاض، ولم يكن هناك أي تناول لهذا الأمر في أي من الفرمانات السلطانية قبل ذلك، حيث إن المذهب الحنفي في القانون الإسلامي يسمح بالإجهاض خلال الأربعة شهور الأولى من الحول بشرط موافقة الزوج. ومن ثم منع الإجهاض في المرسوم الصادر العام 1839 وذلك مع الجهود الأولى لإعادة هيكلة الدولة والمعروفة باسم التنظيمات. والجدير بالذكر أن بعض الفقهاء سمح إبان العصر الوسيط باللجوء إلى منع الحمل، رغم أن قلة قليلة لم توافق عليه. والقضية الخلافية من الناحية الشرعية التي أفرزت معظم الجدل بين الفقهاء، لم تكن تدور حول ما إذا كان مباحاً، بل حول ما إذا كان بمقدور الزوج ممارسته من دون موافقة الزوجة لأن لها الحق بالأمومة وهي من يقرر حصوله من عدمه. أما عن الزوجة فالنقاش كان يدور ليس حول حق المرأة بالامتناع عن الحمل بل هل من الواجب عليها أخذ موافقة الزوج أم لا؟ وأفتى معظمهم بعدم وجوب ذلك. (انظر: النساء في العالم العثماني- منتصف القرن الثامن عشر إلى أوائل القرن العشرين، ضمن **موسوعة النساء والثقافات الإسلامية، المنهجيات والمنظومات والمصادر**، بالتعاون مع مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، 2006، ص 251، انظر ايضاً: فياض، منى: **فخ الجسد**، م.س، ص 212- 213).

التي يكون فيها الجنين «ذا نفس». وتميز حسن بين النص القرآني والواقع «كلما ازدادت معرفتي بالعدل والرحمة والتعاليم التي يخصّ القرآن بها المرأة، ازددت سخطاً وغضباً لما أرى من مظالم لا إنسانية تحيق بالنساء عامة في الحياة الواقعية للمسلمين. وبينما يقر القرآن للمرأة بقدر مذهل من الحقوق نجد **أن التاريخ والثقافة الإسلاميين قد تنكرا لهذه الحقوق ووضعا المرأة في أوضاع مهينة من الظلم والقمع باسم الإسلام**، وفي الوقت الذي شددت الثقافة الإسلامية على عفة النساء لم تلق بالاً إلى عفة الرجال. أما السؤال الأهم الذي تطرحه رفعت حسن: **من أين جاء اعتقاد المسلمين أن المرأة أدنى من الرجل وأن المساواة بينهما غير ذات أساس؟**[1].

تجيب عن هذا السؤال استناداً إلى ثلاثة مزاعم:

الأول، الاعتقاد بأن أول المخلوقات من الله من البشر هو «آدم» وأن حواء خلقت بعد ذلك من ضلع رجل هو آدم. ويترتب على ذلك أنطولوجياً **أن وجودها وجود ثانوي أو مشتق**، ومن المؤكد أن هذا التصور قد ألحق أضراراً جسيمة بالمرأة خلال التاريخ. إذ نجم عنه الاعتقاد أن الله خلق الرجل والمرأة غير متساويين وأن المرأة لا يمكن أن تكون بالجوهر والطبيعة مساوية للرجل؛

الثاني، الاعتقاد بأن **حواء كانت العامل الأول في خطيئة الرجل** وفي طرده من الجنة. وقد تولد من هذا الاعتقاد **أسطورة الشر الأنثوي**، وأن المرأة بوابة الشيطان؛

الثالث، أن المرأة لم تخلق من الرجل فقط، **وإنما خلقت للرجل؛ فوجودها ذرائعي ولا قيمة جوهرية لها**[2].

تلتقي **رفعت حسن** مع الباحثة المصرية في شؤون الدراسات النسائية **ليلى أحمد**، إذ تلاحظ أن التفسيرات الأبوية للإسلام لا تعود إلى القرآن نفسه، **بل إلى المجتمع البطريركي الذي فرض على الإسلام نمطاً ذكورياً سلطوياً جذّره النظام العباسي** الذي عزز النزعة المعادية الكارهة للمرأة. وتقول أحمد: «وفي إطار الادراك وتشكيل

---

(1) جدعان فهمي، م.س، ص ص 67– 70.

(2) المرجع نفسه، ص 68 وما بعدها؛ انظر أيضاً:

Hassan, Riffat, Made from Adam's rib: Thi Woman's Creation question, al – mushir theological journal of the Christian studies center, Pakistan, autumn, 1985.

المفهوم لموقع المرأة والجنوسة في العصر العباسي، ربما كان الفرق ذو الدلالة الذي يميّز المجتمع العباسي عن المجتمع الإسلامي الأول في الحجاز يَمْثل في النظرة الخاصة من الرجال إلى النساء وفي العلاقة التي تربطهم بهنّ. فبالنسبة لهؤلاء الخاصة من الرجال، فإن الأغلبية العظمى من النساء اللائي كانوا يتعاملون معهن، وعلى وجه الأخص اللائي كان لهم بهن علاقة جنسية، كانت ملكاً لهم وكانت علاقتهم بهن علاقة السادة بالعبيد». وتعتبر أحمد أن سيطرة الإسلام على بعض المناطق المجاورة للبحر المتوسط، دفعته إلى استيعاب التراث الاجتماعي والعقدي للشعوب اليهودية والمسيحية المجاورة، وجاء المسلمون الجدد ممن تحولوا عن دياناتهم الأصلية، محمّلين بعاداتهم الاجتماعية وتراثهم الفكري، فعلى سبيل المثل حين يذكر القرآن قصة الخلق الإنساني لا ترد فيه أي إشارة إلى الترتيب الذي خلق على أساسه أول زوج إنساني، كما أن القرآن لا يشير إلى أن حواء خلقت من ضلع آدم. أما كتب التراث التي دونِّت في مراحل لاحقة، فهي تؤكد أن حواء خلقت من ضلع آدم، وهذا يعني تسرب الموروث القديم إلى التفسيرات الخاصة بالقرآن. وفي ما يتعلق بالحجاب تخلص أحمد إلى «إن إرتداء المرأة المسلمة للحجاب قد جرى في ظروف مشابهة، عبر عملية استيعاب تلقائي لما لدى الشعوب الأخرى؛ إذ كان الحجاب شائعاً في المجتمع الساساني في بلاد فارس، كما أن الفصل بين الجنسين كان شديد الوضوح في الشرق الأوسط المسيحي، ونتيجة للفتوحات الإسلامية في المناطق المجاورة التي شاع فيها ارتداء نساء الطبقات العليا للحجاب، فقد أصبح عنصراً شائعاً عند نساء المسلمين، وذلك من خلال عملية استيعاب لتلك الثقافات»[1].

على نقيض النسوية الإسلامية التأويلية تتجه **النسوية الإسلامية الرافضة** التي تمثلها، البنغالية **تسليمة نسرين**، والصومالية **أيان حرسي علي** والأغندية **إرشاد منجي** إلى القول **بأن الإسلام مناهض للمرأة**. ستكون تسليمة نسرين أنموذج للاتجاه النسوي الرافض ويمكن للقارئ العودة إلى كتاب فهمي جدعان «**خارج السرب**» بغية التعرف بشكل تفصيلي على الآراء الأخرى.

(1) أحمد، ليلى: المرأة والجنوسة في الإسلام، الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة، م.س، ص 9.

اعتبرت تسليمة نسرين أن المجتمع والدين قد سيطرا منذ مطالع الحضارة على الكائنات البشرية، ولما كان الرجال على رأس المجتمع والدين فإنهم مارسوا هذه السلطة (أي السلطة القهرية ضد النساء) أم النساء فقد اضطهدن من قبل المجتمع والدولة، لكن الدين على وجه الخصوص هو الذي ألحق بهن أعظم الإساءات؛ فالمرأة ولدت من ضلع الرجل والدين جعل منها بضاعة. وتستشهد نسرين ببعض النصوص الإسلامية لتوطيد فرضيتها في شأن اضطهاد الإسلام للمرأة وتقول: «**وفي صحيح مسلم أن الملائكة تلعن المرأة حتى الفجر إذا غضب عليها زوجها إن لم تستجب لرغبته الجنسية**، وفي الترمذي أن نشوز المرأة يستوجب هجرها في الفراش وضربها». لقد حول الدين كما تقول: «النساء إلى مرتبة العبيد وأنكر عليهن إنسانيتهن، فهن لسن إلاّ أشياء استهلاكية ولهذا فإن مسند أحمد يفرض عليهن طاعة أزواجهن؛ فالنساء إذن لسن كائنات إنسانية لأنهن كما تقول سورة البقرة الآية 223 { نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ} والنبي بدوره مارس هذا النهج الذي يجعل المرأة في خدمة شهوة الرجل.

وفي ما يتعلق برفض الزوجة الاستجابة لطلب الزوج في الفراش، وإعطاء الحق للزوج بأن يضربها لذلك، تحتج نسرين على ما تسميه **البربرية الدينية** التي يرويها الترمذي، وتستحضر ما جاء في «سورة النساء- الآية 3» و«سورة الأحزاب- الآية 52» وما يتعلق بما { مَا مَلَكَتْ أَيْمَان } المؤمنين حيث تبيح الأولى للرجال أن ينكحوا ما طاب لهم من نساء، مثنى وثلاث ورباع، فإن خافوا ألا يعدلوا فواحدة، { أو ما ملكت أيمانكم} بينما تحل الثانية للنبي «ما ملكت يمينه» ولا يكون ذلك حراماً وعلى الزوجة أن تحترم وتنصاع لرغبات الزوج في مضاجعة خادمات بيته أو جواريه لأن الله نفسه هو الذي أثبت في القرآن هذا الامتياز أي هذا الحق للرجل[1].

يقترب الاتجاه **النسوي الرافض** من وجهة النظر النسوية الراديكالية الغربية مع فارق أساسي أن الأول ركز على ذكورية الدين الإسلامي واتجّه الثاني إلى مقارعة البطريركية

(1) فهمي جدعان: **خارج السرب**، م،س، ص ص 94- 98. انظر:

Nasreen, Taslima, **Femme manifestez - vous,** traduit de Bengali par shishir bhattacharja, Editions des femmes, Antoinette fouque, 1994.

كمنظومة اجتماعية/ ثقافية/ دينية. وقد أعلنت المفكرات الراديكاليات الغربيات مبدأ أساسياً وهو تحرير النساء من قفص الأنوثة، وشجعن لذلك **الثقافة الخنثوية**[1] التي تخفض الفروق بين الذكور والإناث، وعملن على إزاحة الثقافة الذكورية التي تعزز هذه الفروق، واقترحن وسائل عدة ادعين أنها تخلص النساء من هيمنة الذكور، مثل رفض العلاقة الجنسية القائمة على أساس التغاير الجنسي، وتشجيع ممارسة الإهاجة الجنسية الذاتية (العادة السرية) وممارسة السحاق.

إرشاد منجي (النسوية الإسلامية الرافضة) على سبيل المثال وهي سحاقية كانت تقدم برنامجاً مشهوراً عن المثليين، تصف نفسها بأنها مسلمة عصرية وقد طرحت السؤال الآتي: **كيف يمكن التوفيق بين المثلية والإسلام؟** وأعلنت أنها سحاقية وانشغلت في **التوفيق بين المثلية والإسلام**، وتساءلت منجي **كيف يمكن** للقرآن أن يشجب المثلية وأن يصرح في الوقت نفسه أن الله «أحسن كل شيء خلقه»، وتنطلق من قاعدة التنوع في الخلق كما ورد في القرآن لتعلل ميولها الجنسية السحاقية عبر المنطوق الديني[2].

لم تتطالب إرشاد منجي بتكريس **الثقافة الخنثوية** وغاب عن بالها إشكالية مهمة درستها **ألفة يوسف** في كتابها **«حيرة مسلمة» لماذا صمت القرآن عن السحاق في حين أنه أشار إلى اللواط؟**

تلحظ يوسف أن القرآن لم يخاطب مجموعة النساء قط على نقيض ما خلصت إليه فاطمة المرنيسي، وإنما اقتصر خطابه على مجموعة الرجال حتى في المسائل التي تهم الإناث، وفي رأيها أن هذه المسائل كانت متصلة **دوماً اتصالاً وثيقاً بالتنظيم القضيبي للعالم الذي يجعل المرأة موضوعاً لمتعة الرجل**. فالحيض يطرح بإعتباره أذى يلزم الرجال بإعتزال النساء أثناءه. وتتساءل يوسف هل يسمح هذا كله بأن نفترض أن يكون سكوت القرآن عن اسحاق ليس سوى وجه من وجوه تغييب المرأة المستقلة عن الرجل في القرآن؟ أم أن السكوت متصل بعدم الإحاطة بـ **«الدّالّ» الأنثوي مثلما تطرحه مقاربات التحليل النفسي**؟ تعود يوسف إلى المحلل النفسي الفرنسي جاك

(1) راجع الثبت التعريفي للتعرف على هذا المصطلح.
(2) جدعان، فهمي: م.س، ص 160.

لاكان (1901– 1981) لتقول: «إن الدالة القضيبية تعبر عن الرجل لكنها تعجز عن تمثل الأنثوي تمثيلاً كاملاً». وتستنتج أن قضية السحاق **قد تكون استهجاناً لنشوء ممارسة جنسية خارج التنظيم القضيبي**، وقد تكون استنكاراً، وسواء أكان إستهجاناً أم إستنكاراً فإنه في الحالين إقرار بنمط طرازي لا يُتصوّر غيره[1].

4 ـ النسوية العربية: الربات والجسد

تزايد النقد النسوي لخلاصات الإسلام الفقهي بشكل ملحوظ في العقدين الأخيرين، إذ حاولت **النسوية الإسلامية التأويلية** ونظيرتها العلمانية، مقارعة **اللاهوت الذكوري** الذي عرقل مقاصد النص القرآني، وجعل المرأة المسلمة أداة في يد الذكر، ما أدى إلى إعلاء «**التمركز حول الرجل**»[2].

وإنطلاقاً من ثنائية **الله/ الأب والله/ الذكر** عملت النسويات العربيات على تفكيك هذه الثنائيات ورفضن الربط بين **الذكورة والألوهية**[3]. وتكشف قطيعة الإسلام مع ربات الجاهلية عن دلالات رمزية وتاريخية مهمة، لعل أهمها ذاك التجاذب السلبي/ المحموم بين الأنثوي والمقدس، إذ ثمة صمت قرآني وفقهي بشأن القطيعة التي أحدثها الإسلام مع الأنثوي، وهذه الفرضية تحتاج إلى مزيدٍ من التحقق.

استطاعت الموجة النسوية العربية المعاصرة خرق المسكوت عنه وأبرزت حجم الأساطير التي عززها الإسلام الفقهي تحديداً في قصة الخلق. وقد رسخت ميثولوجيا التأويل القرآني التي أسس لها الفقهاء أسطورة خلق حواء من ضلع آدم/ الأصل، وهذا التأسيس ساهم بدوره في توطيد العلاقة بين الإله المتعالي والأب الأرضي.

لا يتفرد الإسلام الفقهي وحده بخاصيّة «**التمركز حول الرجل**» فالنقد النسوي الغربي درس أيضاً النصوص المسيحية واليهودية عبر التأسيس لما يعرف بـ«اللاهوت النسوي» (La théologie féministe)، ومن أشهر أعلامه اللاهوتية النسوية (théologienne feminist) الأميركية «**اليزابيت شوسلر فيورينز**» (Elisabeth Schüssler Fiorenza)

---

(1) يوسف، ألفة: حيرة مسلمة، م.س، ص ص 171– 174.
(2) راجع الثبت التعريفي بشأن مصطلح «التمركز حول الرجل».
(3) راجع الثبت التعريفي بشأن مصطلح «الذكورة والألوهية».

(1938) التي تحاول من خلال ممارسة ما تسميه «**هرمنيوطيقيا الشك**» الكشف عن عملية الرقابة والتنقيح التي كثيراً ما تُستغل للحفاظ على التقاليد الذكورية في المسيحية، فتشكك في كل أشكال التفسير التي تهمش المرأة أو اهتماماتها.

لكن النسوية الغربية التي درست مركزية الرجل في الديانة اليهودية والمسيحية، تقدمت على النسوية العربية في تفكيك الرابط المتخيل بين الذكورة والألوهية (وهذا لا ينفي توافر مواد علمية أولية تطرقت إليها **فاطمة المرنيسي** بشكل مختصر دون أن تضع كتاباً يتفرد في معالجة هذه القضية) وعلى سبيل المثال ظهر لون جديد في الغرب من ألوان اللاهوت يسمى بـ «**الثيالوجي**» (Thealogy) (وهو تحريف مقصود للفظ "Theology" للايحاء بوجود إلهة[1]) وهذا المصطلح نحتته الباحثة الكندية **نعومي غولدنبرج** (Naomi Goldenberg) في كتابها: Changing of The Gods Feminism and the End of Traditional Religions (1979) بغية لفت الانتباه إلى غياب الأنثى عن اللاهوت المسيحي واليهودي في الغرب والربط بين الذكورة والألوهية[2].

نجد معالم لهذا الاتجاه عند الباحثة المصرية **نوال السعداوي**، وإن كان جنينياً، إذ تقول: «إن الدراسات الحديثة تنفي وجود الإلهة الأنثى من أجل إثبات أن الإله الذكر الواحد هو أصل الوجود، وليس الإلهة الأنثى، الأم القديمة، أو **الأمهات الإلهات**[3].

---

(1) تهدف **ثقافة الربات** أو الإلهة المؤنثة في التيار النسوي الغربي إلى الإحتفاء بالقدرات الكامنة في نفس المرأة منذ القدم وإبرازها، في مقابل السلطان والقانون المتمركز حول الذكور. وتؤكد مارلين فرينش (1929– 2009) الباحثة الأميركية في كتابها «**الحرب على المرأة**» أنه إذا كانت كل الديانات الموجودة في العالم أبوية، فإن شخصية الربة يمكن أن تمثل نظاماً للوجود تسود فيه مبادئ الأمومة أي النابعة من سلطان/ الأم. وترى ماري دالي أن العالم القديم كان يعبد تجسيدات عديدة لثالوث الربة لكن المسيحية انتصرت على الديانات القديمة عندما امتصت أساطير الربات والطقوس المرتبطة بها وأعادت تخريجها في إطار بنية عقائدية أبوية. (النسوية وما بعد النسوية، م.س، ص 256).

(2) المرجع نفسه، ص 274.

(3) تشير الأساطير السومرية في أغلبها إلى أن أول الآلهة كان **إلهة أنثى، هي الأم**، وهذا يعني أن هذه المنطقة كانت تحفظ في ذاكرتها بقايا العصر الأمومي. وكان السومريون ينادون الإلهة الأم بالنداء Mama ماما ومامي Mami أوAma أما. وخلصت الباحثة الأنثروبولوجية **جيكيتا هوكس** إلى أن أقدم تماثيل شكلها الإنسان للعبادة يعود تاريخها إلى حوالى خمسة عشرة ألف سنة (أي العصر الحجري القديم) وهي تماثيل لإناث ضخمت منها الأعضاء المثيرة جنسياً، أسمتها هوكس تماثيل «**أفروديت الولادة**»؛ ما يعني أن العصر الأمومي كان الأسبق، وتبع ذلك عصر اتضحت فيه رسوم =

ويثبت التاريخ المصري القديم أن تعدد الإلهات الإناث والآلهة الذكور كان هو السائد، وأن الإلهات كانت في مكانة عالية تعلو على الآلهة الذكور، مثال ذلك إلهة العدل «معات» وإلهة الطب والصحة والموت «**سخمت**» والإلهة «**إيزيس**» إلهة «الحكمة والمعرفة». وتتابع السعداوي «إن إيزيس هي الأولى في التاريخ التي قامت فلسفتها على التوحيد مثل أمها «**نوت**» إلهة السماء، وجدتها الكبرى «**نون**» التي كانت إلهة الكون الموحد دون انفصال السماء عن الأرض... ولعل أكبر تحول من النظام الأمومي إلى النظام الأبوي في التاريخ البشري هو أن الإله «**أوزوريس**» أصبح أول الآلهة الذكور الموحدين، الذي ولد نفسه بنفسه ولم تلده أمه، وهي الإلهة نوت، وكانت إلهة السماء وزوجها «**جب**» إله الأرض»[1].

بعدما أصبح **اللاهوت الذكوري أسّ الأديان التوحيدية**، تراكمت القطيعة بين الأنثوي والمقدس. وإنطلاقاً من فرضيتنا التي تقول إن القرآن ساوى بين الذكر والأنثى، وأن الأدبيات الفقهية الإسلامية هي التي كرست الذكورة كمعيار للمقدس والمتعالي والرمزي -رغم وجود بعض الآيات النابذة التي تحتاج إلى مزيد من القراءات التفكيكية- فإن القراءة الحداثوية تقتضي تقديم خلاصات من خارج المنظومة الفقهية، وهذه المهمة قامت بها باحثات عربيات من مختلف المشارب الإيديولوجية. وقد حاول الوعي النسوي الجديد عبر مناهجه وأدواته استنطاق النص والخروج بنتائج مهمة أقل ما يقال عنها إنها دراسات ستمهد لفتوحات علمية مستقبلية.

تسعى رائدات التيار النسوي العربي لقراءة الأبعاد الدينية والمجتمعية لـ «**القهر**»[2] الذكوري عبر تفكيك البنى البطريركية التي سيطرت على التفسيرات الفقهية. ومن بين

= تتسم بالذكورة، تلاها العودة إلى الإلهات مع اكتشاف الزراعة في العصر الحجري الحديث. وتقول مارغريت ميد إن النساء بفضل قدرتهن على الإنجاب، كانت مسألة الولادة في عين الانسان البدائي مثيرة للدهشة، فقد أدى به هذا الانبهار إلى تقديس الأنثى وأدى أيضاً إلى **الاعتقاد أن النساء قابضات على أسرار الكون**. (انظر: القمني، سيّد: **الأسطورة والتراث**، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1999، ص 110 وما بعدها).

(1) السعداوي، نوال، وعزت، هبة رؤوف: **المرأة والدين والأخلاق**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2000، ص ص، 21-20.

(2) راجع الثبت التعريفي حول مادة «القهر».

القضايا التي تطرقن إليها ثنائية «عقلانية/ الذكر» و«لاعقلانية/ الأنثى». وإذ نفترض أن إقصاء النساء عن العقلانية أسس له الفقهاء، بحيث استندوا إلى بعض الأحاديث المروية عن الرسول ومن بينها حديث «ناقصات عقل ودين»، فهذا النقص العقلي الأنثوي عزز نمطية المرأة / العورة.

انشغل الفقهاء التقليديون بـ«الجسد الأنثوي» ونظروا إليه على قاعدة مركزية الذكر. وقد ألحت الكتب التراثية الفقهية على صناعة هذا الجسد كي يكون جسداً يهدف في الدرجة الأولى إلى إمتاع الزوج؛ فالمرأة في الإسلام الفقهي مطالبة بالطاعة والإذعان، وهي المرأة الناشز التي عليها الطاعة في الفراش.

لا ندعو إلى القطيعة مع التراث الفقهي، فهو نتاج زمنه ومحيطه التاريخي، فلم يعد مقبولاً اليوم النظر إلى الأنثى في الإسلام من موقع الفتنة وحصر المرأة في مساءلة جسدها. وعلى الرغم من دعوتنا الصريحة إلى اعتماد القرآن كمرجع أساسي، من المهم مراجعة الأحاديث النبوية التي تحط من شأن المرأة، بهدف الإحاطة بظروفها وأسبابها وهل هي صحيحة أم العكس، وهذه المهمة يقوم بها الاتجاه النسوي الإسلامي التأويلي - كما أشرنا سابقاً- وفي طليعته الباحثة التركية **هداية توكسال** التي تعمل على مشروع لإلغاء الأحاديث المعادية للمرأة من المجموعات التي تنشرها دائرة الشؤون الدينية التركية.

تعكس الأدبيات الفقهية أزمة الشراكة بين الذكر والأنثى وهذه الأزمة ليست حكراً على الدين؛ هي جزء من المجتمعي والثقافي والتربوي، ولعل المعركة مع الموروث الثقافي أخطر، وربما نحتاج إلى تبني أنموذج عالم النفس السويسري **كارل غوستاف يونغ** (Carl Gustav Jung) (1875- 1961) **للذكورة والأنوثة** كي نصل إلى علاقة مبنية على الشراكة والتواصل. وقد قدم يونغ تعريفاً للذكورة والأنوثة، إذ وصف نمطين مجردين من أنماط السلوك الإنساني، هما: **الإيروس** وهو مبدأ الترابطية الأنثوي، **واللوغوس** وهو مبدأ الاهتمام الموضوعي الذكوري، وكلاهما يمارسان فعلهما في النفس البشرية كمتقابلين أبديين، وقد ربط يونغ الإيروس بالصفات التالية: العاطفية الجمالية الروحانية، ومقابله اللوغوس الذي ربطه بالعقل والتفكير الواضح والفاعلية، ولأن يونغ لاحظ أن التطور الأحادي الجانب لهذا المبدأ أو ذاك له تأثيرات سلبية تعوق

كلاً منهما، فقد أكد أهمية ترابطية الإيروس بالنسبة للرجال، وأهمية توجيه اللوغوس بالنسبة للنساء، ولاحظ أن النمو الذي يشدد على جانب واحد يجعل الفرد عاجزاً وفاقداً للمرونة، وذهب إلى أن المهمة الأساسية للانسان في الحياة هي النمو النفسي في اتجاه الكلية، وذلك يتطلب تكامل الصفات الذكورية والأنثوية فيه[1].

قدمت النسوية العلمانية والإسلامية دراسات مهمة في قراءة أحوال النساء داخل مجتمعات لم تتصالح بعد مع الأنثى، وقد تعددت مشارب النسويات وتنوعت على المستوى المنهجي والإشكاليات التي تم رصدها، ومن بين رائداتها المعاصرات، رجاء بن سلامة، وآمال قرامي، وألفة يوسف، وليلى أحمد، وخديجة صبار، ونوال السعداوي، وغيرهن الكثيرات، لكننا في القسمين الأخيرين من هذا الفصل سندرس أنموذجين: عالِمة الاجتماع المغربية **فاطمة المرنيسي** كممثلة للحركة «**النسوية العلمانية**» وآمنة ودود الأفرو- أميركية إحدى أبرز ممثلات **النسوية الإسلامية التأويلية**.

ثالثاً: فاطمة المرنيسي... علم الرجال قراءة سوسيولوجية

تعتبر عالِمة الإجتماع المغربية **فاطمة المرنيسي** من أشهر المفكرات النسويات العربيات، وتطرقت في أبحاثها إلى أهم الإشكاليات المتعلقة بالمرأة في الإسلام، ووضعت عدداً من الكتب في هذا المجال، وفي مجالات أخرى. وقد اعتمدت على مناهج علم الاجتماع الحديثة حتى في نقدها للتراث والحديث. أتت شهرة المرنيسي من كتابيها المهمَّين «**الحريم السياسي/ النبي والنساء**» و«**سلطانات منسيّات**»؛ وفي هذا الجزء سندرس الأفكار التي صاغتها في الأطروحتين عبر الإضاءة على الخلاصات التي توصلت إليها والمنهج الذي استخدمته، على أن نطبق منهجية تحليل المضمون. ومن المهم في هذا السياق تقديم بطاقة تعريف موجزة عن النسوية العلمانية المغربية الأكثر شهرة.

---

(1) إبراهيم، عبد الله، السرد النسوي، م.س، ص 29، وحول الأنموذج الذي طرحه عالم النفس السويسري كارل غوستاف يونغ انظر الكتاب نفسه ص 31.

1 - من فاس إلى رحاب العالم

ولدت المرنيسي في مدينة «فاس» العام 1940، نشأت في مجتمع تقليدي، درست في المدارس العربية الوطنية الخاصة، تابعت دراستها الجامعية في فرنسا والولايات المتحدة، وحصلت على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع من إحدى الجامعات الأميركية، وعملت أستاذة باحثة في المعهد الجامعي للبحث العلمي (جامعة محمد الخامس الرباط) وهي عضو في المجلس الاستشاري لجامعة الأمم المتحدة. تكتب بالانكليزية والفرنسية، وقد ترجم الجزء الأكبر من مؤلفاتها إلى اللغة العربية. أشرفت المرنيسي على مجموعة من الأبحاث السوسيولوجية، وعلى اصدارات خاصة عدة في حقلي **المرأة والسوسيولوجيا**، وهي ناشطة في المجتمع المدني من أجل المساواة وحقوق النساء، حيث أسست مجموعة من المؤسسات التي تُعنى بشؤون المرأة من بينها تجمع «**نساء، عائلات، أطفال**». حصلت العام 2003 على **جائزة أستورياس** للآداب في إسبانيا على كتابها «**شهرزاد ليست مغربية**» والتي أحرزتها المرنيسي مناصفة مع الكاتبة الأميركية **سوزان سونتاغ**. تمّ اختيارها من طرف رئيس المفوضية الأوروبية السابق **رومانو برودي**، لعضوية فريق الحكماء للحوار بين الشعوب والثقافات، لم تكن الجائزة الإسبانية إلاّ إيذاناً بانطلاق موسم الاعتراف العالمي، بعدها حصلت المرنيسي على جائزة إراسموس الهولندية مناصفة مع **عبد الكريم سروش وصادق جلال العظم**.

وضعت المرنيسي كتبها في اللغة الفرنسية والإنكليزية وترجم معظمها إلى لغات أخرى من بينها اليابانية. من مؤلفاتها: «**الحريم السياسي/ النبي والنساء**» (1983)، «**سلطانات منسيات**» (1990)، «**شهرزاد ترحل إلى الغرب**» (1991)، «**الخوف من الحداثة: الإسلام والديمقراطية**» (1992)، «**أحلام نساء**» (1996) «**الحريم والغرب**» (2001)، هذا فضلاً عن كتب أخرى من قبيل «**هل أنتم محصنون ضد الحريم**» و«**الحب في بلاد المسلمين**». جزء من كتب المرنيسي لم ينقل بعد إلى اللغة العربية منها: The Veil and The Male Elite؛ A Quoi Rêvent les Jeunes.

في كتابها «**نساء على أجنحة الحلم**» (1998) وهو عبارة عن سيرة ذاتية، تروي المرنيسي تفاصيل عن حياتها وطفولتها، وهي التي تربت في كنف عائلة محافظة، تضع حدوداً بين الجنسين. ولكن هذه الحدود سجلت اختراقات أنثوية لعالم الرجال.

داخل بيت فاطمة كانت الحدود بين الجنسين أو السلطتين مرسومة بدقة، والد فاطمة من أعيان فاس، **ذو سلطة لا يناقش في البيت**، وقد انشغلت في خرق تلك الحدود، التي تعتبرها حدوداً لا توجد إلاّ **في أذهان الذين يمتلكون السلطة** «غدوت يومها منشغلة بالبحث عن الحدود وقد استبد بي القلق حتى أصبحت عاجزة عن تبيّن الخط الهندسي الذي ينظم عجزي». في بيت فاطمة الخاضع لعالم الحريم/ الداخلي، «تكشف باكراً عن دور الأطفال في فضح العلاقات السلطوية الغامضة وتصور كيف يكشف الأطفال للرجال مكايد النساء وبالعكس»[1].

تستدعي المرنيسي في «**نساء على أجنحة الحلم**» عالماً سحرياً/ حريمياً، أي عالم طفولتها في الحريم المغربي الأسري في مدينة فاس، وتصف طفولتها في الحريم بكثير من العاطفة تجاه الشخصيات التي أحاطت بها في صغرها، ومنها أمها وجدتاها، عماتها وأولادهن. وعلى الرغم من نقدها الضمني لهذا العالم النسائي المغلق، تحدثنا عن طفولتها بنبرة سعيدة، وتصف إيجاباً الحياة المنزلية الجامعة المليئة بالصور، والموسيقى، والرقص، فعلى سبيل المثال حين تصف المشوار الجماعي الدوري إلى الحمام، وما يسبقه من تحضيرات، ترويه بغبطة[2].

2 - الحريم السياسي: الأنثوي إطلاقاً وكبحاً

لم تأتِ المرنيسي من حقل الدراسات الإسلامية، لكنها نجحت في تخطي الحاجز المعرفي/ التراثي. ومن الخطأ المنهجي إدراجها ضمن خانة «النسوية الإسلامية» وهي تضع نفسها في خانة النسويات العلمانيات، وتعرف نفسها على هذا الأساس. صحيح أنها استعانت بمناهج علوم التفسير وفي مقدمها الجرح والتعديل، لا سيما في أطروحتها «الحريم السياسي»، إلاّ أنها قبل كل شيء استخدمت مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة (وهذا ما فعله أيضاً التيار النسوي الإسلامي التأويلي) كما أنها في

---

(1) انظر: خليل، خليل أحمد: **موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين**، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص ص، 1047- 1048. انظر أيضاً: المرنيسي فاطمة: **نساء على أجنحة الحلم**، تعريب، فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

(2) المقدسي، جين سعيد: **قراءة في الخطاب النسوي العربي: نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي**، سلسلة اصدارات باحثات، النساء في الخطاب العربي المعاصر، الكتاب التاسع، 2004-2003، ص 345.

كتبها لم تركز على موقع المرأة داخل السلطة في الإسلام المبكر أو في المراحل التالية كما بينت في كتابها «سلطانات منسيّات» فحسب، فهي ناشطة في المجتمع المدني، ووضعت وأشرفت على دراسات تعنى بالمرأة لها طابع سوسيولوجي بحت. عدا أن المرنيسي لم تطالب بأسلمة مصطلحات تستعار من الفكر النسوي الغربي كـ «**أسلمة التمكين**» و«**أسلمة الجندر**» و«**جهاد الجندر**» كما فعلت رائدات النسوية الإسلامية من أمثال آمنة ودود، ولا تدعو إلى «**إسلام نسوي**»، فهي تعمل على إشكالية السلطة / المعرفة، وهذه المنهجية أخذتها عن ميشال فوكو. وفي كتابها «**الجنس كهندسة إجتماعية**» تشير إلى القيود التي وضعها الإسلام على النساء، وتبني هذه الخلاصة على اعتبار أن النساء المسلمات يشكلن خطراً على الأمة بسبب رغباتهن الجنسية التي تسبب خطراً للرجال وتقول: «إن البنية الاجتماعية الإسلامية كلها يمكن رؤيتها كهجوم على القوة المشتّتة للطبيعة الجنسية الأنثوية». وترى المرنيسي أيضاً أن الاسلام حد من حرية تصرف المرأة مقارنة بما كانت عليه في الجاهلية خصوصاً ما يتعلق بالزواج والطلاق. وعلى الرغم من أن كثيرين يرون أن المرنيسي وقعت في تناقض، فهي حيناً تتحدث عن الإسلام المحمدي الذي أنصف المرأة وحيناً آخر تعتبر أن الإسلام حد من حريتها، لكن هذا الرأي يحتاج إلى تدقيق، إذ لا يمكن القول إن المرنيسي انقلبت على نفسها، بل تابعت مسيرتها، فالاشكاليات التي تطرقت إليها في «الجنس كهندسة اجتماعية» تختلف عن إشكاليات الحريم السياسي، من حيث التوظيف والمنهج والأهداف. أضف إلى ذلك لم تعالج في أطروحتها «سلطانات منسيات» موقع المرأة السياسي في المنظومة الفقهية، أي أنها لم تدرس الآراء الفقهية المتعلقة بالإمامة الكبرى والإمامة الصغرى، بل أجرت **دراسة أركيولوجية/ تاريخية** تتداخل فيها المناهج، وهي بشكل أساسي تنقد الذاكرة الجمعية الإسلامية، وتتهمها بعزل النساء بشكل واعٍ عن المجال العام، على الرغم من أن الكثيرات من نساء الخلفاء والجواري عبر التاريخ كان لهن أدوار ريادية. وعلى خلاف **عائشة عبد الرحمن** (توفيت العام 1998) - إحدى أهم النسويات المسلمات والمرأة المسلمة الأولى التي قدمت عملاً منهجياً في علم التفسير وتعتبر من الرعيل الأول للمفسرات العربيات اللائي اجتهدن على المنهجية الفيلولوجية- لا تخوض المرنيسي في قضايا فهم النص القرآني من حيث الدلالات

والألفاظ والتمييز بين السور المكيّة والمدنيّة، بل اكتفت بشرح بعض الآيات القرآنية المتعلقة بالنساء، وقامت بدحض الأحاديث المعادية للمرأة، عبر استخدام مناهج العلوم الاجتماعية المتداخلة، علماً أنه استعانت بالمناهج القديمة وفي طليعتها علم الجرح والتعديل، وكل هذه الأدلة تجعلها أقرب إلى النسوية العلمانية منها إلى النسوية الإسلامية، عدا أنها لم تأتِ من باب التخصص في الدراسات الإسلامية كما فعلت عبد الرحمن التي تفرغت للدراسات القرآنية.

ثمة كتاب منسوب إلى المرنيسي تحت عنوان: (La Femme dans l'inconscient Musulman) **«المرأة في اللاوعي المسلم»** نُشر العام 1982 وضع تحت اسم مستعار: **«فتنة آية صباح»**. يحمّل الكتاب التراث وزر تهميش المرأة، كنتيجة لنظام عبادي يقضي بخضوع الرجل للخالق والمرأة للرجل. إلا أن الكاتبة تكشف النقاب عن تنوع الخطاب الفقهي، مقارنة بالخطاب الأيروسي السائد في القرن السادس عشر مع ما أسمته الخطاب الأرثوذكسي الممثل بالنصوص الأصلية وبعض النصوص الفقهية المتشددة. تنطلق الكاتبة من فرضية أن الخطاب الديني الفقهي الأرثوذكسي يتجاهل رغبات المرأة ويحاول السيطرة على رغبات الرجل، تاركاً بصماته على الجسدين الأنثوي والذكري، فيما يعنى الخطاب الأيروسي بإشكالية المتعة جاعلاً من المرأة ورغباتها محور تنقيباته وتوصيفاته وإرشاداته. ترى الكاتبة أن الخطاب الفقهي المتشدد لا يتعارض مع مغزى النصوص الأصلية التي حولت المرأة إلى مقتنى ممتع يباح التحكم فيه دون مراعاة الشريك، مستشهدة بالآيتين (آل عمران: 14) (البقرة: 23). ففي الآية الأولى تُصنف المرأة من بين المقتنيات فهي نظيرة الذهب والفضة والخيل والأنعام والأراضي وهذه الآية تعرف المرأة بعلاقتها بالرجل، والتي تقوم على الاقتناء والاستهلاك والتحكم. وفي الثانية يبرز الطابع الأحادي للفعل الجنسي «فهي أرض، وملك شبه عقاري». فتستنتج أن جوهر الاتصال الجنسي في المنظور الإسلامي القائم على التراتبية، يؤسس للمجتمع الأبوي، هذا المجتمع الذي لا يقوم إلا بسيطرة الرجل على المرأة وعلى تشيؤ هذه الأخيرة. وتعتقد الكاتبة أن القرآن قائم على نظرية الخضوع لله ولكيفية تحقيق هذا الخضوع. والخطاب الديني الأرثوذكسي الذي يحذر الرجل من الاستسلام للذة والتيه فيها يقاصص المرأة بأن يمنحها ربع

رجل، ويحرر الرجل بأن يتيح له بالزواج من أربعة نساء، رغم بعض نداءات العفاف والزهد. وتلاحظ الكاتبة أن ثمة إزدواجية في النص القدسي، إذ راعى حاجات الرجل الجنسية على الأرض وفي السماء ولم يعنَ بحاجات المرأة، على الرغم من اعتراف الأدبيات الإباحية العربية بهذه الحاجات في «نزهة الخاطر في الروض العاطر» كما في «رجوع الشيخ إلى صباه» للأمام أحمد بن سليمان، فيما قضى النظام القدسي في القرآن والأحاديث وكتب الفقهاء: بترتيب العلاقات الجنسية بحيث يسيطر الخالق على الرجل الذكر والذكر على المرأة. وتقول الكاتبة إنه مع خطاب الشريعة المستوحى من القرآن والسُنّة والاجتهادات الفقهية، تتحول المرأة إلى موضوع للذة غايته إرضاء الرجل، وبدلاً من أن تجمع العلاقة الجنسية بين شريكين ذوي ارادة تتحول المرأة إلى أداة لذة وإنجاب في خدمة الرجل.[1]

شكل كتاب «**الحريم السياسي، النبي والنساء**» نقطة تحول في مسيرة فاطمة المرنيسي، علماً أن أطروحتها الصادرة بالانكليزية العام 1975 (Beyond the Veil: Male – Female Dynamics in Muslim Society) والتي نقلت إلى العربية تحت عنوان «ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة اجتماعية» لا تقل أهمية عن كتابها الأول.

استخدمت المرنيسي في «الحريم السياسي» **علم الجرح والتعديل (علم الرجال)** بالاضافة إلى مناهج العلوم الاجتماعية. تتحقق من ثلاث فرضيات أساسية: الأولى، **استبعاد النساء من الحيز السياسي العام**؛ الثانية، **ظهور معالم أولوية لـ نسوية محمدية** تتضح من خلال علاقة الرسول مع زوجاته ومع نساء الجماعة الإسلامية الأولى؛ الثالثة، **القوانين المجحفة تجاه النساء لا تستمد من القرآن** لأن النص المقدس ساوى بين الجنسين، أما بعض الأحاديث ومن بينها «لا يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» فقد وضعت خارج سياقها التاريخي.

ينهض منهج المرنيسي على الأسس الآتية:

الأول: **الانطلاق من مرجعية الإسلام نفسه وتاريخه**؛

---

(1) انظر: الجوهري، عايدة: المرنيسي رائدة في مجال النسوية من منظور سوسيولوجي هل تصرف المرأة عن عبادة الله؟ صحيفة السفير، 31 كانون الأول/ ديسمبر 2004؛ انظر أيضاً:
Fatna Aït Sabbah, **La Femme dans l'inconscient Musulman**, Paris, Albin Michel, 2010.

الثاني: **إعادة قراءة السيرة النبوية في سياقها التاريخي والاجتماعي والسياسي**؛

الثالث: **مراجعة جميع الأحاديث التي جاءت في شأن النساء**؛

الرابع: **إبراز الأدوار المشخصة الحية للنساء في المجال العام**، ونقض الخليفة الثاني **عمر بن الخطاب**، ومن بعده الفقهاء، لهذه الأدوار[1].

تقسم المرنيسي أطروحتها إلى قسمين: الأول «**النص المقدس كسلاح سياسي**»؛ والثاني «**مدينة في ثورة: السنوات المصيرية الثلاث**»؛ وتستهل كتابها بقراءة تاريخ المسلمين الذين يعانون من «ألم الحاضر» وتستشهد بالمفكر المغربي **محمد عابد الجابري** (1936-2010) حين قال: «**القارئ العربي يتجه إلى الماضي ليستمد منه القوة التي تمتنع عليه في الحاضر وهو يجد في الماضي آماله وأمانيه**». تعود عالِمة الاجتماع المغربية إلى فترة الانقسامات السياسية التي أعقبت وفاة الرسول، وأدت إلى ولادة الحديث، إذ تسلط الضوء على ولادة الحديث في مرحلة الانقسام والفتنة، وكيف أن بعض الأحاديث المنسوبة إلى الرسول استخدمت ضد النساء.

تجادل المرنيسي في الحديث المنسوب إلى **أبي بكرة** «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وتطبق كما تقول «بحث مزدوج: تاريخي ومنهجي حول الحديث ومن رواه ولا سيما حول الظروف التي استعمل فيها لأول مرة؛ فمن روى هذا الحديث وأين ومتى ولمن ولماذا؟»[2].

تجهد الكاتبة في تأويل حديث **أبي بكرة**، وتضعه في ظروفه التاريخية، «وبحسب قول هذا الصحابي فإن الرسول كان قد نطق بهذا الحديث عندما علم أن الفرس قد اختاروا امرأة لتحكمهم... وسأل النبي (ص) الذي اهتم بالنبأ: ومن شغل مكانه في القيادة؟ فأجيب: لقد أناطوا السلطة بإبنته. وفي هذه اللحظة أبدى الرسول، حسب أبي بكرة، ملاحظته هذه حول النساء»[3].

بعد أن تحيطنا بالبعد التاريخي لهذا الحديث الذي تولّد من الصراع السياسي، «إذ كان هناك عدد من المطالبين بعرش الامبراطورية الفارسية عرفت من بينهم امرأتان»

---

(1) جدعان، فهمي: خارج السرب، م.س، ص 43.

(2) المرنيسي، فاطمة: **الحريم السياسي، النبي والنساء**، م.س، ص 65.

(3) المرجع نفسه، ص 66.

تحاجج المرنيسي أبي بكرة وتتساءل «ما هي المناسبة التي تذكر فيها أبو بكرة هذه الملاحظة والتي كانت قد صدرت عن الرسول (ص) ولماذا شعر بالحاجة إلى روايتها؟» وتخلص إلى أنه «لا بد أن تكون لأبي بكرة ذاكرة أسطورية طالما أنه تذكرها بعد ربع قرن من وفاة الرسول وفي الفترة التي استرد فيها علي البصرة بعد أن غلب عليها عائشة في موقعة الجمل»[1].

تستخدم المرنيسي علم الجرح والتعديل للتحقق من حديث أبي بكرة، فقبل اعتناقه للإسلام «كان يعاني شظف العيش» ودخوله إلى الدين التوحيدي سمح له بالارتقاء سياسياً ومادياً؛ وثمة نقطة مفصلية تكشف عنها «أبوة أبو بكرة لم تكن واضحة أبداً... جزء من ذلك الصنف المهم في نهاية العهد الجاهلي، كان يصعب إعادة رسم نسبهم» أما بعد الإسلام فإن موضوع الأبوة أصبح مركزياً. وبصرف النظر عن «أبوة أبو بكرة» تلجأ الكاتبة إلى القواعد المنهجية التي استخلصها الفقهاء كمبدأ لعملية التحقق من أي حديث، وتستند إلى الإمام مالك بن أنس الذي يحدد أهم شروط الأحاديث: «لا يمكن تلقي العلم من سفيه، ولا ممن تتحكم به الأهواء، ولا ممن يمكنهم إدخال البدع، ولا من كذاب يروي أي شيء للناس، وأخيراً لا يسوِّغ تلقي العلم من شيخ حتى لو كان تقياً محترماً، إذا لم يكن متقناً للعلم المفترض أنه ينقله». وطبقاً للقاعدة التي رسمها الإمام مالك بن أنس تقارع المرنيسي حديث أبي بكرة وتقول: «وإذا ما طبقنا هذه القاعدة على أبي بكرة، فإنه ينبغي استبعاده على الفور لأن إحدى سيره الذاتية، كما رواها ابن الأثير، تنبئنا أنه قد أدين وأن عمر بن الخطاب جلده على شهادة كاذبة أدلى بها» فالخليفة عمر اتهم أبو بكرة بالقذف في تهمة الزنى التي وقعت على الصحابي المغيرة بن شعبة. وعليه فإننا (كما تقول المرنيسي) إذا طبقنا مبادئ مالك الفقهية، فإن أبي بكرة يجب رفضه كمصدر للحديث من قبل كل المسلمين المالكيين العالمين[2].

نطق أبو بكرة بالحديث المنسوب إلى الرسول بعد موقعة الجمل، أي في مرحلة «لم تكن عائشة في وضع تحسد عليه، كانت قد أُعدمت سياسياً بعد أن صرع ثلاثة عشرة من أنصارها في ساحة المعركة، واستعاد علي المدينة، وكان على كل الذين لم

(1) المرجع نفسه، ص 67.

(2) المرجع نفسه، ص ص، 78- 79- 80.

يلتزموا جانب جماعة علي أن يبرئوا أنفسهم. وهذا ما كان يمكن به تفسير حاجة أبي بكرة لتذكر أحاديث سماوية، فقد كان سجله غير مرضيٍّ عنه لرفضه اتخاذ موقف في الحرب الأهلية»[1].

وهكذا عبر المنهج العلمي الصارم، استطاعت المرنيسي نسف حديث أبي بكرة «لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وتنتقل بعدها إلى حديث أبي هريرة المنسوب إلى النبي «الكلب والمرأة والحمار تقطع صلاة المؤمن[2]»، وتسقط هذا الحديث بالتوقف عند شخصيته، فأصله من اليمن «هذا الجزء من الجزيرة العربية التي لم تكن تتبع عبادة الشمس فحسب، وإنما حيث كانت النساء توجه الأعمال والقلوب... وكان أبو هريرة أصلاً من قبيلة الدوس اليمنية، واعتنق في سن الثلاثين الإسلام، وأعطاه الرسول (ص) اسم عبد الله ولقب بـ أبي هريرة لأنه كان يصحب معه قطة صغيرة كان يحبها. لكن أبا هريرة لم يكن مسروراً بلقبه الذي لقبه به الرسول، لأنه لم يكن يحب الأثر النسوي في اسمه»، وقال: «لا تكنوني أبا هريرة فإن النبي صل الله عليه وسلم كناني أبا هرّ، والذكر أفضل من الأنثى». وتتابع المرنيسي محاججة حديث أبي هريرة لتقول: «لقد كان لديه سبب آخر ليكون حساساً من هذا التاريخ النسوي، فهو لم يكن لديه مشاغل ذكورية كثيرة، وفي مدينة في أوج فورانها الاقتصادي، حيث سكان المدينة وخصوصاً اليهود، يجعلون من الزراعة فناً، استمر المهاجرون المكيون في نشاطاتهم التجارية، ودبروا أمرهم بخلطها بالغزوات العسكرية. وقد فضل أبو هريرة لنفسه حسب ما تقول تعليقاته الخاصة أن يكون في صحبة النبي (ص): «فأقمت معه حتى مات وادور معه في بيوت نسائه وأخدمه وأغزو معه. وقد كان يُعطى أحياناً عملاً عابراً في منزل نسائه، وهو الأمر الذي يمكن أن يزيل بعض الأستار عن سر حقده على النساء، وعلى القطط من جهة أخرى»[3].

(1) المرجع نفسه، ص 70.

(2) حسب ابن مسروق، عندما ذكر حديث أبو هريرة أمام عائشة، ردت عليه: «شبهتمونا بالحمير والكلاب. والله لقد رأيت النبي (ص) يصلي وإني على السرير بينه وبين القبلة مضطجعة فتبدو لي الحاجة فأكره أن أجلس فأؤذي النبي فأنسل من عند رجليه». ومن المعروف عن عائشة حبيبة النبي، انها من حفظة الأحاديث، وقد قال عنها ابن عطاء: «رأيت مشيخة أصحاب رسول الله (ص) الأكابر يسألون عن الفرائض، فكان لعائشة المعرفة الأكثر من الفقه بينهم جميعاً والأكثر ثقافة، مقارنة بمن كان يحيط بها، كان حكمها هو الأفضل» (المرنيسي: الحرم السياسي، م.س، ص 93).

(3) المرنيسي: الحريم السياسي، م.س، ص ص، 94- 95.

لا تكتفي المرنيسي بحشد الشواهد التاريخية لدحض بعض الأحاديث التي نسبها أبو هريرة إلى النبي محمد، بل تذهب إلى تفكيك العلاقة بين **المقدس والأنثوي** المرتبطة بالعمل الجنسي والحيض، باعتبارهما مصدراً للنجاسة، فقد عمل الرسول على القطع مع عادات الجاهليين، لا سيما تلك التي تتعلق بالرؤية الدونية تجاه المرأة لأنها تحيض.

وتعقيباً على كلام المرنيسي التي تتحدث في كتابها عن العلاقة بين الحيض والنجاسة، من المهم القول إن جسد المرأة المسلمة أكثر **خضوعاً لمسألة الطهارة مقارنة بالرجل**، فتكوينها البيولوجي يجعلها في حالات تدنيس يدعوها إلى التطهر، كي تصبح جديرة بممارسة طقوسها الدينية. وتعتبر المرأة مدنسة موقتاً نظراً إلى الدم الذي يسيل منها: دم الحيض، ودم الاستحاضة ودم النفاس؛ **فالدم في المنظور الديني مادة مدنسة**، فهو رجس، والغالب لدى علماء المسلمين أن الدم، من أنواع النجاسات، **وكل نجس محرّم**. ويبعث دم المرأة بالذات على الخوف والرهبة والتقزز، على المرأة أن تعمل على إخفائه، لأنه علامة العار والدنس وخوف الآخر. ودم المرأة كما تقول الباحثة **جاكلين شافر**، هو **دم الحياة، ودم الجنس، ودم الموت**. ولقد كان موضوع أساطير عدة وتأويلات رمزية وسحرية، حول العلاقة بين الزمن الدوري والموت والطهارة. إن حياة المرأة لصيقة في مراحلها بالدم: دم الحيض عند البلوغ، ودم البكارة عند الزواج، ودم النفاس حين تمنح الحياة. وقد ذهبت المعتقدات المسيحية في الغرب إلى حدّ اعتبار أن **دم الحيض يجلب الشر ويقضي على المحاصيل الزراعية**، ويجفف منابع الماء. وارتبط كذلك في هذه المعتقدات باستعماله في السحر والشعوذة، وهي كلها معتقدات عملت الكنيسة المسيحية منذ العصور الوسطى على نشرها وتكريسها وتبريرها دينياً. وبالنسبة إلى المجتمعات العربية - الإسلامية، فالأمر يعود إلى ما قبل الإسلام، إذ إن المرأة الحائض كانت مصدراً لـ اللاطهر، ويتم تجنبها، ومع الإسلام أضفيت شرعية دينية على عدم طهارة المرأة في المحيض وقد نقل القرآن ذلك بشكل واضح كما ورد في سورة البقرة الآية 222. فدم الحيض نجاسة كما يؤكد الحديث النبوي «فإذا اقبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي» (هذا الحديث تقابله رواية أخرى نقلت عن عائشة حيث قالت: «كنت أشرب وأنا حائض ثم

أناوله النبي فيضع فاه على موضع فِيّ»). ورغم أن الإسلام لم ينظر إلى المرأة الحائض كما نظرت المسيحية واليهودية، لكن الأحكام الفقهية تمنع المرأة عن مجموعة من الطقوس الدينية: الصلاة والصيام وطواف الكعبة ودخول المسجد ولمس القرآن وحتى قراءته، ودم الحيض لا يقصي من القداسة فحسب، بل من حقل السلطة أيضاً، فهي لا يحق لها أن تقلد مناصب القيادة في نظر بعض الفقهاء[1].

استخدام المرنيسي لكلمة «**الحريم**»[2] في عنوان الكتاب يُحيل على دالين: الأولى: **وجود تناقض اجتماعي وسياسي بين المرأة والعمل السياسي**، والثانية، **إزدواجية الأنثوي والسياسي**، على اعتبار أن المجال السياسي/ العام مجال الرجال، والأنثى لا علاقة لها به، لأنها حرام. عموماً انشغلت المرنيسي، بالحدود، وقد قامت بتعريف الحريم على أساس بعده المكاني.

تميّز المرنيسي بين أربعة مستويات لمعنى الحجاب كما وردت في القرآن: الأول، **الحجاب/ الستار/ الفصل**: «إنه الحجاب أو الستار الذي تسترت به مريم بعيداً من أهلها (السورة 19 الآية 17) { فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إليها رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا }؛ الثاني: **الحجاب/ الاعتزال** »الخدر لاحقاً المفروض بدئياً على زوجات النبي (ص) وحدهن (السورة 33 آية 53 وسورة 33 الآية 32) بناء على نصيحة **عمر بن الخطاب** (وذلك نتيجة التداعيات التي ترتبت على معركة أحد)؛ والثالث، **الحجاب الذي يفصل بين المؤمنين والمدانين في يوم الحساب**؛ والرابع، **الحجاب/ الجدار** كما ورد في السورة 7 الآية 46 وهو يرتبط بالوحي، لحماية النبي المختار من اشعاع الوجه الإلهي[3].

---

(1) انظر: بوبريك، رحال: «**الجسد الأنثوي والمقدّس**»، مجلة **إضافات**، العدد الثالث عشر / شتاء 2011، ص ص، 110- 111؛ انظر أيضاً:

Schaeffer, Jacqueline: **Le Fil Rouge du sang de la Femme**, champ Psychosomatique, 2005.

(2) في كتابها «**شهرزاد ترحل إلى الغرب**» ترى المرنيسي أن هذا الحريم المتخيل في منظومة الوعي الذكوري/ الغربي أسس له كبار فلسفة التنوير، وفي مقدمتهم **كانط** الذي أقام **تعارضاً بين الذكاء العقلي والجمال الأنثوي**؛ فالمرأة الجميلة لا ينبغي أن ترهق نفسها بالفكر، بل يجب عليها التنازل عن ذكائها وتحجب عقلها إذا شاءت إغراء الرجل، أي أن الأنوثة مجال للإغراء والجمال في حين أن الذكورة ترتبط بالعقل والعالم المادي.

(3) المرجع نفسه، ص ص، 122- 123.

تضيء المرنيسي على ثلاث نقاط مهمة بعد وفاة الرسول: **استبعاد النساء من الحقل السياسي**، وعودة **الممارسات الجاهلية**، **والمقاومة الذكورية للمساواة التي كرسها القرآن** وطبقها النبي على أمهات المؤمنين ونساء الجماعة الإسلامية الأولى. وعلى المقلب الآخر تجري نوعاً من المقارنة بين محمد وعمر المعروف عنه عنفه مع النساء. وتشير إلى **أن تقدم النبي في العمر أفقده قدرته على مقاومة عمر ما أدى إلى إعادة قيام السيادة الذكورية**، وطبقاً للتأويل الدقيق التي تقدمت به يمكن الخروج بنتيجة أولية مفادها: **أن المساواة القرآنية بين الجنسين التي ظهرت بشكل واضح خلال مرحلة شبابه، اصطدمت مع المنظومة الاجتماعية والسياسية التي ظهرت على السطح في المراحل الحرجة، أي حقبة الأزمات والفتن**، ما أدى لإحداث القطيعة مع نسوية محمد.

أهمية المرنيسي أنها طبقت المنهج النقدي/ النسوي لأول مرة على النصوص الإسلامية خصوصاً الأحاديث التي تسيء إلى المرأة، وقد عادت إلى بدايات الإسلام لإعادة قراءة الحديث والقرآن، كما «يقوم مشروعها الفكري والبحثي على إعادة قراءة التراث من منظور نِسوي ومدني وحقوقي»[1] إذ دخلت إلى التراث من باب المناهج العلمية الحديثة، وعلى الرغم من أنها في أطروحتها «الحريم السياسي» استعانت بعلم الجرح والتعديل، لكن القارئ يجد عندها توظيفاً لمناهج متداخلة، فهي حيناً تعتمد على **المنهج التاريخي** وحيناً آخر تقارب إشكاليتها من زاوية **علم النفس الاجتماعي**، والأهم أنها حاولت **أنسنة النص التراثي** دون أن تسقط عنه بعده المقدس.

ولعل أبرز الخلاصات التي خرجت بها المرنيسي في كتابها **قيادة الرسول لثورة من أجل حقوق نساء، وأن الأحاديث التي همشت المرأة ظهرت في مرحلة الفتن**؛ إلاّ **أن نسوية محمد في الإسلام المبكّر ما لبثت أن تراجعت لصالح النهج العمري** (نسبة إلى الخليفة عمر ابن الخطاب) ما أدى تدريجياً إلى إستبعاد المرأة من المجال العام. وقد ترافق هذا الإقصاء الذكوري/ التاريخي للمرأة مع تراكم المدونات الفقهية التي أفادت من بعض الأحاديث التي نسفتها المرنيسي، خصوصاً حديث أبي بكرة «لا

(1) الجوهري، عايدة: رمزية الحجاب، م.س، ص 289.

يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، فالجزء الأكبر من الفقهاء لا يُجيز للمرأة حق المشاركة السياسية وإدارة المناصب العليا في الدولة، بحجة أن قدراتها البيولوجية لا تسمح لها بذلك، وهذا ما دفع التيار النسوي العربي والإسلامي إلى دحض القراءات الفقهية، عبر الفصل بين الواقع التاريخي والنص/ المقدس الذي يعكس بدوره خلفية قارئه.

عملت المرنيسي في كتابها «الحريم السياسي» على تأكيد ثلاثة معطيات تاريخية في ما يتعلق بضعف مشاركة السياسية للمرأة:

- **كراهية الرجال لمشاركة النساء السياسية في الثقافة العربية - الإسلامية؛**

- **التلاعب بالنصوص المقدسة** التي تعتبر ميزة بنيوية في ممارسة القوة في المجتمعات الإسلامية «فكل القوة، من القرن السابع ميلادي وفي ما بعد كانت تشرعن سلطتها من طريق الدين والقوة السياسية والمصلحة الاقتصادية فقط ومن طريق اختلاق المزيد من الأحاديث الباطلة».

- خلط السياسي بالمقدس وتداخلهما إلى درجة لا يمكن تمييز الواحدة عن الأخرى مما يجعل قراءة النص غير سهلة[1].

قاربت المرنيسي التراث المناهض للنساء من زاوية **«حقل السلطة/ المعرفة»**. ففي تعاملها مع النص التراثي (لا سيما الأحاديث) كقاعدة لعلاقات معرفية / سلطوية، قامت بإخضاعه لعملية تشريحية تحوله إلى مادة للقراءة «**إنها تستخلص معنى النص من ذات النص** نفسه أي من خلال العلاقات القائمة بين أجزائه، وهي توظف المكتسبات المنهجية التي وفرتها الثورة في مجال العلوم الإنسانية، فتمزج بين المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي»[2] في قراءة النص.

3 - سلطانات المرنيسي... السلطان النسائي اللامرئي

في كتابها «سلطانات منسيّات» الذي تراكمت فيه الأسئلة المضمرة، تعاين المرنيسي إشكاليتين أساسيتين: **لماذا لم تحمل أي امرأة مارست السلطة لقب الخليفة أو الإمام؟**

---

(1) عبود، حُسن: «الخطابات المتباينة لـ «النسوية والإسلام» والخوف من «الازدواجية في المعايير»، باحثات، العدد التاسع، 2003- 2004، ص 365.

(2) الربيعو، تركي: «الخطاب النسوي المعاصر، قراءة في خطاب نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي»، موقع جدل على الرابط الآتي: WWW.JADAL.ORG

وما الذي دفع الذاكرة الجمعية العربية إلى إخفاء الدور السياسي الذي قامت به بعض النساء في تاريخ الإسلامي؟

تبدأ المرنيسي أطروحتها بتفكيك الألقاب التي لقبت بها النساء الحاكمات في الإسلام. **النسوة اللائي تمردنّ على الحريم بمعناه الحدودي والثقافي**، لم يحملن اسم خليفة (حسب لسان العرب، لا يمكن استعمال خليفة للمؤنث: خليفة وخلفاء كسّروه تكسير فعيل لأنه لا يكون إلاّ للمذكر؛ وقالوا خلفاء من أجل أنه لا يقع إلاّ على مذكر وفيه الهاء) بل اسم الملكة، والسلطانة، والحرّة، والست. فلماذا اقترنت الخلافة بالذكورة؟ تضيء الباحثة على «**تاريخ نسائي منسي**» فتدرس فاعلية السلطانات في الدولة المملوكية التركية، وتختار **شجرة الدر وراضية**[1] كما أنها تحاجج المؤرخة التركية (Badriye Uyçok Un) التي درست ست عشرة امرأة قدنّ الدول، وقد انتمين جميعهن إلى تركيا أو المغول أو إيران أو أندونيسيا، ولم تتطرق إلى الملكات العربيات، فتعود المرنيسي إلى تاريخ اليمن الذي حكمته الملكتان العربيتان **أسماء وأروى** في زمن حكم الدولة الشيعية.

تطرح المرنيسي في كتابها إشكالية أساسية لم تدرسها بشكل موسع: لماذا لم تحمل الملكات العربيات والمسلمات اسم خليفة؟ هذه الإشكالية التاريخية تحيلنا في المرتبة الأولى على الشروط التي حددها الفقهاء للإمامة العظمى أو الخليفة وهي غالباً ارتبطت عند الفقه التقليدي بالذكورة كشرط أساسي لقيادة شؤون المسلمين الدينية والسياسية؛ علماً أن الفقهاء انقسموا إلى اتجاهين: الأول: يرى **عدم أهلية المرأة لتولي الإمامة العظمى**، وإليه ذهب الفقهاء القدامى وبعض المعاصرين؛ والثاني،

---

(1) استولت السلطانة راضية على عرش أبيها السلطان إلتُتمش علم خان ملك دلهي سنة 634 هـ أما شجرة الدر فقد اعتلت عرش زوجها الملك الصالح، آخر ملوك الدولة الأيوبية، وكان أول ما قام قامت به راضية لإثبات سيادتها، هو ضرب السكة بإسمها، حيث كتبت عليه العبارة التالية: «عمدة النسوان ملكة الزمان السلطانة راضية بنت شمس الدين إلتُتمش». أما شجرة الدر فقد حملت لقب ملكة المسلمين، وكان الدعاء الذي يدعو به المصلون في مصر، خلال حكمها القصير، الذي لم يتجاوز بضعة شهور، هو «احفظ اللهم الجهة الصالحة ملكة المسلمين، نعمة الدنيا والدين، أم خليل المستعصمية، صاحبة السلطان الملك الصالح». (انظر: المرنيسي، فاطمة: **سلطانات منسيّات**، م.س، ص ص، 136-135).

اتجاه معاصر خالف الفقهاء والعلماء المسلمين السابقين والمعاصرين، **وأجاز أن تتولى المرأة رئاسة الدولة**، وأن الإسلام يُجيز للمرأة ما يُجيز للرجل، وبرهنوا أقوالهم بالاعتماد على الأدلة الواردة في عموم آيات الخلافة (سورة النور، الآية 55؛ سورة الحج، الآية 41؛ سورة التوبة، الاية 71)[1]. وهنا نحيل القارئ على مجموعة من الكتب تلقي الضوء على الإمامة العظمى وشروطها الفقيهة.[2]

تستعيد **المرنيسي** من عمق التاريخ العربي والإسلامي، **الذاكرة الجمعية المنسية**، حول نساء حاكمات آتيات من الحريم أو من خارجه، وتستخدم لغة استشراقية كما لو أنها تريد توجيه رسالتها إلى القارئ الغربي. وبصرف النظر عن النقد الذي وجّه إليها في هذا الشأن، تستعين بأدوات منهجية، أهمها **الحفر التاريخي العميق**، فتقدم سير النساء اللائي حكمن بالفعل في أنحاء متفرقة في العالم الإسلامي. ومن خلال البحث **الأركيولوجي** تتحدث عن ثورة الجواري وسلطانهن على الخلفاء، وهذه السلطة في رأيها «لم تتوقعها الشريعة في مركز النظام، وعلاقة النساء بممثل الله على الأرض... وهذه الثورة أعمق وأكثر استمراراً لأنها تمت **على المستوى العاطفي والإيروسي**»[3].

والحال لماذا اقترن الأنثوي بالعاطفي والإيروسي في المجال السياسي؟ يُستدل من قراءة المرنيسي على دالين: **الأول، اقتران الفتنة بالأنثى خصوصاً إذا دخلت الحيز العام**، أي عالم الرجال، فالمرأة عبر التاريخ الإسلامي حققت سلطتها السياسية بالاعتماد على أسلوبين: الإغراء بما يحمله من مدلول جنسي/ شبقي كقوة دفاعية (تحديداً عند الجواري اللائي أصبح لهن تأثير في اختيار ولي العهد[4]) والمثال على ذلك **الخيزران**

---

(1) الصيخان، رياض محسن: **المرأة والولاية العامة**، دار مدارك للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 121.

(2) الخولى، هند: «**تولي المرأة المناصب العليا في الدولة في الفقه الإسلامي**»، **مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية**، المجلد 27، العدد الأول، 2011. أبو حجير، مجيد محمود: **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1997.

(3) المرنيسي، فاطمة: **سلطانات منسيات**، ص ص، 56- 58.

(4) في العهد الأموي لم يسمح لأبناء الجواري بأن يصبحوا خلفاء، وكان من المفروض أن ينحدر الخليفة من أم حرة؛ وتعني لفظة الحرة المرأة التي تتوافر على حريتها مقابل الأمة، وكانت الحرة في الحريم تعني الزوجة الشرعية التي تنحدر غالباً من أصل ارستقراطي، وذلك على عكس الجارية التي كانت تشترى من طرف السيد من أسواق النخاسة.

زوجة **الخليفة المهدي العباسي** وأم الخلفاء الهادي وهارون الرشيد التي استطاعت تجاوز حدود الحريم دون أن تُثير النظام الذكوري؛ **والثاني**، أن **التشابك المقنع بين الأنثوي والسياسي ظاهرة بطريركية**، فالذهنية العربية الجمعية لا تتقبل بحكم تكوينها البنيوي وجود النساء في السلطة بشكل مباشر وغير مباشر.

من هنّ النساء اللائي نلنّ شرف التاريخ، وتالياً الحق في أن تلقى الخطبة وتضرب السكة باسمهن، وهما العلامتان اللتان تدلان على الحكم؟ هل كن فاتنات أو ذوات إغراء لا يقاوم أو ذكاء لا يقارن؟ هل كن يتراجعن أمام اللجوء إلى الاغتيال أو القتل حين يعترض طريقهن منافس؟ هل كانت ملكاتنا الخمس عشرة سافكات دماء أو مسالمات؟

تحاول المرنيسي في الفصل السادس الذي خصصته لـ «سلطانات المماليك والمغول» الإجابة عن هذه الأسئلة المطروحة، وتبدأ مع **شجرة الدر**[1] التي نجحت في اقتحام **«المسرح السياسي»** بعد وفاة زوجها **الملك صالح**، آخر ملوك الدولة الأيوبية، وتسلمت العرش العام 648 هـ. وشجرة الدر **الجارية السابقة الآتية من عالم الحريم** البارد -على حد تعبير المرنيسي- لاقت معارضة من قبل الخليفة العباسي، بعدما تسلمت العرش في مصر، فعزلت وجردت من سلطانها واستطاعت لاحقاً تثبيت حضورها السياسي بزواجها من المعز عز الدين أيبك (تـ 1257). وعلى نقيض

(1) **شجرة الدر** (تـ 1257) ليست الحالة الوحيدة المسجلة لامرأة مسلمة تؤكد ذاتها في عهد المماليك إبان الحملات الصليبية، فهناك شخصية لم تلحظها فاطمة المرنيسي وهي **ضيفة خاتون** (المتوفاة عام 640 هـ 1243 م) وصية عرش حلب والتي حكمت بالنيابة عن ابنها الأيوبي **الناصر يوسف** وذلك خلال الفترة الممتدة بين عامي 1236 و1243. وثمة دراسة وضعتها **وفاء محمد علي** «**نفوذ النساء في الدولة الإسلامية في العراق ومصر**» تدرس فيها شخصية رصد وهي **والدة الخليفة الفاطمي المستنصر**، وكانت رصد من أصل سوداني، وراء زيادة عدد الجنود السودانيين في الجيش الفاطمي، مما أدى إلى حدوث صراع بين الجيش السوداني والتركي. وفي مقالته «أصبحن مرئيات: مسلمات القرون الوسطى في التأريخ والتاريخ» يسلط الباحث الأميركي **غافن هامبلي** الضوء على أدوار النساء خلال الحملات الصليبية، ليس فقط كحاكمات ولكن أيضاً كمعلمات وراعيات للعمارة. كما وضعت الباحثة المصرية **هدى لطفي** بحثاً تحت عنوان: «**سلوكيات وعادات النساء القاهريات في القرن الرابع عشر**» تخلص فيه إلى كسر النساء للحدود الجندرية المفروضة عليهن في قاهرة القرن الرابع عشر. (**موسوعة النساء والثقافات الإسلامية، المنهجيات والمنظومات والمصادر**، م.س، ص ص 80- 81).

شجرة الدر تسلقت **رضية** سلم السلطة في ظروف مغايرة، **ولم تكن جارية بل ابنة ملك**، وقد عينها **إلتتمش** والدها وليّة للعهد رغم أنه له ثلاثة أبناء، وخاضت رضية حرباً ضد أخوتها الذين اعترضوا على توليتها العهد، وبفعل الحيلة استطاعت الاستيلاء على الحكم، وكان أول ما قامت به هو **سفورها وقصت شعرها وارتدت زيّ الرجال**. لكن رضية التي حصلت على لقب «**عمدة النسوان وملكة الزمان**» التي استقرت بالحكم لأربع سنوات، والتي وصفها المؤرخون بكونها إدارية ممتازة، نُزِعت منها سلطتها، بعد أن شاع خبر في المدينة أنها لا تحترم الأخلاق وأنها على علاقة بعبد حبشي يدعى **جمال الدين ياقوت**[1].

لا تسعى المرنيسي في كتابها لإظهار السلطانات المنسيات على قاعدة إنهن مثاليات، بل تظهر الجانب الخفي في المجال السياسي/ الأنثوي، بعضهن لجأن إلى الاغتيال من أجل الحفاظ على السلطة، كما استعملن سحرهن وذكائهن لتعزيز نفوذهن السياسي **بالحيلة والمكر**، وهذا لا يلغي كما تلاحظ الباحثة المغربية قدرتهن المهمة على الوصول إلى الحكم، بعد أن واجهن الكثير من **العقبات لكونهن نساء** فقط. النتيجة الأولية التي يمكن الخروج بها في قراءتنا الأولية للسلطانات المنسيات اللائي حكمن البلاد ومارسن السياسة، في عهد المماليك وفي الامبراطورية المغولية، تتمثل بذلك الاقتران الحميمي بين الجنس والسياسة والعنف، وهذه الثلاثية فعلت فعلها في أكثر من محطة تاريخية في سير النساء المسلمات الحاكمات.

إن بحث المرنيسي عن الدور السياسي للنساء **لم يكن بحثاً عن ذاكرة جمعية منسية فحسب، بل توخت الحفر في البنية الفكرية المعرفية/ الذكورية التي تقف موقفاً معارضاً** من **قضية المرأة وحقوقها السياسية**، وهي حين تدرس هذه النماذج لم تهدف إلى تقديم مادة تاريخية/ توثيقية على الرغم من أهمية الجهد الكبير الذي بذلته في هذا المجال، وإنما ترصد عبر المنهج السوسيولوجي الرفض الذكوري للنساء اللائي مارسن السلطة، وتعمل من جهة أخرى على تجسير هذا الرفض مع واقع النساء العربيات والمسلمات في عصرنا الحديث.

---

(1) المرنيسي، فاطمة، سلطانات منسيات، م.س، ص ص، 138- 147.

في القسم الثاني من الكتاب درست الدور السياسي للمرأة العربية في اليمن زمن الدولة الشيعية. تستفيض **المرنيسي** في الحديث عن الملكتين **أسماء وأروى**، كرئيستي دولة، تلقى الخطبة باسمهما في المساجد، وتتساءل: **لماذا لا تتحمل الذاكرة العربية وجود نساء عربيات حاكمات؟**

هذا النسيان لم يمس المؤرخين العرب فحسب بل أصاب أيضاً الغربيين، وهنا تستشهد الكاتبة بالمستشرق **برنارد لويس** الذي نفى وجود ملكات في التاريخ الإسلامي. وبصرف النظر عمّا خلص إليه بطريرك الاستشراق في كتابه «le Langage Politique de l'Islam» (اللغة السياسية في الإسلام) تطرح المرنيسي الإشكاليات الآتية: «**هل انتساب أروى وأسماء إلى المذهب الشيعي هو الذي أتاح لهما هذا الحضور السياسي**؟ وهل يتميز الإسلام الشيعي عن الإسلام السني حين يتعلق الأمر بحقوق النساء السياسية؟ وهل يقبل الإسلام الشيعي بسهولة أكبر من الإسلام السني تولي المرأة للحكم في بلادها؟»

مع إقرارها بالحيز الذي أعطاه الإسلام الشيعي للنساء تحديداً ما يتعلق بالإرث[1] تلغي الكاتبة المتغير الديني لصالح **البعد الثقافي/ التاريخي المحلي**، أي **الذاكرة اليمنية التي تقبل النساء كشريكات في اللعبة السياسية**، فذكرى **بلقيس** ملكة سبأ التي لم يشر القرآن إلى اسمها شكلت أحد المعايير التي اعتمدت عليها للتحقق من إشكالياتها.

ثمة نقطة مهمة تكشف عنها المرنيسي حين تروي لنا قصة **أسماء بنت شهاب الصليحية** التي أدارت الشؤون السياسية إلى جانب زوجها **علي بن محمد الصليحي**، إذ تشير إلى أن **الاخباريين** سجلوا عنها أنها لا تستر وجهها في المجالس على عكس **أروى** زوجة ابنها المكرم التي لم ترفع الحجاب. **فإلى ماذا يرمز كشف الوجه؟** من حيث الدلالة الأولية يشير في الدرجة الأولى إلى **سقوط الحدود**، والمساواة بين الجنسين، **فالكشف المقرون بالفتنة سقط مع السلطة السياسية**، وهذا يعني **أن الأنثوي يتحول إلى قوة ذكورية حين تحتل المرأة المشهد السياسي، فتنزع الحجب بين عالم الحريم الثقافي/ الافتراضي والفضاء العام**.

---

(1) ذهبت إحدى الفرق الشيعية (كما تذكر المرنيسي في كتابها) التي تدعى «**الغرابية**» إلى منح البنت كل الإرث على عكس المذاهب الإسلامية الأخرى.

إنطلاقاً من الإشكالية التي طرحتها المرنيسي حين تساءلت عن مدى تقبل الإسلام الشيعي بسهولة أكبر من الإسلام السني لتولي المرأة للحكم في بلادها؟ من المهم الإضاءة على بعض الجوانب الجديدة التي دخلت على فقه المرأة في الإسلام الشيعي عند المجددين، فقد شهد العقدين الأخيرين تطوراً ملحوظاً في حركة الاجتهاد المتعلقة بهذا الموضوع الحيوي.

تجلى المنحى الفقهي الشيعي الجديد عند رجل الدين الإيراني السيد **محمد البجنوردي**، الذي رأى أن من الشروط الذاتية والموضوعية التي يجب توافرها عند الفقيه ليكون مجدِّداً، عدم الالتزام بآراء من سبقه من الفقهاء، وأن يتحرر من سلطة القدماء المعرفية والفقهية، فإذا اعتقد الفقيه أن المتقدمين أفقه منه وأعلم، سيشكل هذا الاعتقاد قيداً ومعوقاً اجتهاديًّا، يجعله يصبُّ جهده للبحث عن أدلة تدعم آراءهم وتصوِّبها نتيجة لوقوعه تحت تأثير سلطة أولئك. وحينما يصل البجنوردي إلى موضوع المرأة، يرى أن الموقف الفقهي من مسائل المرأة كان متأثراً برأي الأوائل، وأن الفتاوى السائدة في هذا الشأن متأثرة بآراء القدامى وحسن الظن بهم، وبالبيئة والتقاليد والأعراف، وعدم الجرأة على مخالفة مشهور الفقهاء. ويرى في المقابل أن باب الاجتهاد مفتوح، وفي الأصل يحرم على المجتهد أن يقلد رأي غيره، بل عليه أن يفتي بما يراه بقطع النظر عمَّا قاله الآخرون، ويستقل برأيه واجتهاده واستنباطه. وعندما بحث الشيخ **محمد مهدي شمس الدين** مسألة أهلية المرأة لتولي السلطة العليا في الدولة الحديثة، تبيَّن له بعد النظر في الأدلة أن ما تسالم عليه الفقهاء من عدم مشروعية تصديها وتوليتها للسلطة، هي دعوى ليس عليها دليل معتبر، وأمل أن يكون هذا البحث حافزاً للفقهاء على إعادة النظر والبحث في بعض المسلمات الفقهية بإعادة النظر والبحث في أدلتها، وفي طرق الاستدلال عليها، وعدم الاسترسال في الاتكال على فهم فقهائنا القدماء. وفي هذا السياق أيضاً يرى السيد **محمد حسين فضل الله** «أن اجتهاد القدماء كان مرتكزاً على ثقافتهم، ونحن نعرف أن القدماء اختلفوا في ما بينهم حسب اختلاف ثقافتهم، ولذلك يمكن لنا أن نختلف مثلهم بأن ندرس النصوص دراسة جديدة كما لم يدرسها أحد قبلنا، مع ملاحظة الفهم السابق عندما نريد أن نؤكد فهمنا»[1].

(1) زكي، الميلاد: «**المنحى الجديد في الفقه الشيعي في مجال المرأة**»، مجلة **نصوص معاصرة**، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، متوفر على شبكة الانترنت.

ومن الأبعاد الأساسية التي يشترك فيها أصحاب المنحى الجديد في الفقه الشيعي، كما يشير الباحث السعودي في الفكر الإسلامي زكي الميلاد، تأكيد سلب صفة الذكورة عن المناصب الدينية والسياسية العامة والعليا، والتي كان يحتكرها الرجل لنفسه ولزمن طويل، ويحرِّمها على المرأة، قاطعاً عليها طريق الوصول إليها.

وفي هذا السياق **لا** يشترط الشيخ **يوسف الصانعي** المرجع الديني الإيراني **صفة الذكورة** في الولاية والحكم والمرجعية وسائر شؤون الفقيه، والمعيار لديه هو الفقه والتقوى، وبشأن القضاء يرى أن لا خصوصية للذكورة في القضاء، وليس هناك حجة شرعية على ذلك، وإطلاق أدلة القضاء عنده حجة على العموم والشمول، فكما أن الرجال مجازون من قبل الأئمة المعصومين في التصدي للقضاء كذلك النساء مجازات من قبلهم، ولا سيما في شؤون المرأة وحقوقها. وعلى هذا النهج أيضاً سار الشيخ **إبراهيم الجناتي** الذي لا يشترط في مرجع التقليد أن يكون ذكراً، **ولا مانع عنده من** تصدي **المرأة الحائزة على الشروط لمقام القضاء**، ولا إشكال لديه في تصدي المرأة كذلك لسائر المناصب الاجتماعية والسياسية والعلمية والثقافية والإدارية والرئاسية، عندما يكون بمقدورها توليها والقيام بوظيفتها مع مراعاة الموازين الشرعية في الستر وغيره، وذكر الشيخ الجناتي هذه الآراء في رسالته العملية للعمل والالتزام بها عند من يرجع إليه في أمر التقليد. ومن جهته يرى السيد **محمد البجنوردي** عضو مجلس القضاء الأعلى سابقاً في إيران، أن الأدلة نفسها التي تدل على جواز التصدي للرجل هي نفسها التي تدل على جواز التصدي للمرأة، سواء في السلطة التنفيذية أو السلطة التشريعية وفي كل إدارات ومناصب البلاد اللازمة لإدارة المجتمع وتسيير شؤونه دون تحديد أو تقييد. بشأن هذه القضايا يقول: بعد التحقيق الدقيق في الروايات والآيات وأقوال الفقهاء، وفهم طبيعة القضاء الذي هو رفع الخصومة بين المتخاصمين، أو إحقاق الحق في الدعاوى الحقوقية والمالية، وإجراء الحدود في المسائل الجزائية، وجدتُ أن هذا المعنى لا يتم إلاّ بالعلم والحكم بالعدل، وهذا أمر لا علاقة للجنس به، بمعنى أنه يجب أن يكون رجلاً ولا يكون امرأة أو بالعكس، فحينئذٍ نقول بصراحة: للنساء أن يتصدين لأمر القضاء. وبشأن الاجتهاد والإفتاء، يرى **السيد البجنوردي** أن الاجتهاد أو الإفتاء أمر واقعي يتعلق بمسألة القدرة على الاستنباط وتحصيل ملكة

الاجتهاد، سواء كانت هذه القدرة والملكة في نفس المرأة أو نفس الرجل، ولا شبهة عنده في أنه لا فرق بين الرجل والمرأة في أصل الاجتهاد والإفتاء. ويتفق مع هذا النهج الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي صنَّف كتاباً في جواز تولي المرأة السلطة العليا التي هي رئاسة الدولة، بناء على خلفية المفارقة بين الدولة في المفهوم القديم حيث تجتمع عند رئيس الدولة جميع السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وبين الدولة في المفهوم الحديث حيث تتوزع السلطات على مؤسسات تتقيد بالقانون والدستور[1].

حين تتعقب المرنيسي تاريخ السلطانات المنسيات، تعمل على **تجسير الفجوة** بين **الأنثوي والسياسي** في الحضارة العربية-الإسلامية. والمنهجية التي طبقتها ساعدتها على تكوين **ردة فعل معرفية تجاه الذاكرة الانتقائية التي غيّبت النساء عن المجال السياسي رغم حضورهن النوعي**، وإن بدا هذا الحضور -في الغالب- **وافداً من عالم الحريم السحري والغامض والثأري والتآمري**.

تنوعت كتابات المرنيسي وتشعبت، وهي لم تتطرق إلى موقع المرأة **في المعرفة/ السلطة** فحسب، بل أجرت دراسات ميدانية لها طابع سوسيولوجي. ورغم أن البعض يتهم الكاتبة بالنزعة الاستشراقية[2] ويدرجها في خانة النسوية الإسلامية، إلاّ أن مشروعها الفكري يؤكد التنوع المعرفي والمنهجي، بناءً على المعطيات الآتية:

أولاً: يتنوع مشروع المرنيسي ويتعدد على أكثر من محور وأكثر من تجربة، فهي بدأت بالبحث والتنقيب في الفكر الديني، ثم في **السائد من المنظومة القيمية**، ثم اشتغلت على محور تجربتها الشخصية، وأخيراً على محور النقد الأدبي من خلال مناقشة

(1) المرجع نفسه، انظر أيضاً نقلاً عن زكي الميلاد: البجنوردي، محمد: «**تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً**»، **المنطلق الجديد**، مجلة فصلية، بيروت، العدد السابع، خريف وشتاء 2004؛ انظر أيضاً: شمس الدين، محمد مهدي: **أهلية المرأة لتولي السلطة**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1995؛ فضل الله، محمد حسين: «**قضايا المرأة في الاجتهاد الإسلامي المعاصر**»، **مجلة الكلمة**، بيروت، السنة الثانية عشرة، العدد 46، شتاء 2005.

(2) يرى البعض أن فاطمة المرنيسي اعتمدت على الخطاب الاستشراقي الذي يجذب الغرب وأن أطروحاتها موجّهة إلى القارئ الغربي، وانتقدها آخرون لأنها وضعت كل كتبها بالانكليزية أو الفرنسية، كما لو أنها تعيش في حال من الاغتراب اللغوي. إن المرنيسي التي انشغلت بنظرية الحدود والثنائيات الجندرية: الذكر/ الأنثى؛ المرأة / الرجل؛ الشرق / الغرب استطاعت تحقيق شهرتها العلمية من هذا العالم الغريب (عالم الحريم والحدود) الذي اخترقته، ولم يكن هذا العالم جذاباً للمتلقي الغربي فحسب بل وجد صداه لدى المتلقي العربي أيضاً.

صورة شهرزاد في الأدب الغربي. وقد شكل كتابها «**الحريم السياسي**» منطلقاً مهماً للبحث في الفكر الديني الذي تناول قضية المرأة في المجتمع الإسلامي إبان التأسيس، وفي العصور الذهبية للفتوحات الإسلامية وصولاً إلى العصر الحديث، ثم كان كتابها: «الجنس كهندسة إجتماعية» من الدراسات التي بحثت في تجليات الفهم الذكوري لقضايا المرأة وفي تكوين مقاربة مختلفة تساهم في التخفيف من حدة التمييز ضدها في المجتمعات العربية، طارحة نفسها الباحثة في ميدان العائلة. أما أطروحاتها الأخرى «**نساء على أجنحة الحلم**» و«**العابرة المكسورة الجناح**» و«**هل انتم محصنون ضد الحريم**» فقد تطرقت من خلال المنهج النقدي والسردي إلى قصة شهرزاد في التجارب العربية كأنموذج للمرأة الشرقية التي استطاعت بحيلة السرد أن تدفع عنها وعن بنات جنسها القتل والفناء، ولم تكن في هذه التجربة بعيدة من آفاق العمل الإبداعي الذي يحتمل السرد القصصي ويحتمل السيرة الذاتية[1].

ثانياً: إن تجربة المرنيسي المتنوعة هذه، وهي تبحث في بعضها عن مكانة المرأة السياسية في الإسلام «الحريم السياسي» و«سلطانات منسيّات» والتي رصدت من خلالها تجارب نسائية استلتها من التاريخ الإسلامي لنساء مارسن السياسة والخلافة، تشير إلى **العلاقة بين الدين والسلطة**، وإلى الشروط الدينية التي كان على السلطة السياسية أن تظهرها وتستمد منها خلفيتها، وبذلك ومن خلال مناقشة الأدوار السياسية للنساء (عائشة، أم سلمة، شجرة الدر، الخيزران، أروى، أسماء) تنظر في حيثيات هذه المسألة هل هي خروج عن القواعد أم لا؟ «واضعة مسافة بينيّة بين **الإسلام الروحي والإسلام السياسي** المرتبط بمؤسسات الحكم التي تمثل مصالح المجتمع المتنوع، ذاك المجتمع الذي ينزع إلى أدلجة الدين وفق سياق تاريخي وإشتراط حضاري ما»[2].

ثالثاً: عملت فاطمة المرنيسي على تفكيك بنى المقدس والتراث وقد اعتمدت على مناهج متعددة الجوانب بينها المنهج الأركيولوجي، فبحثت في التاريخ الأنثوي

(1) دودين، رفقة: «**التأسيس لفكر نِسوي، تجربة فاطمة المرنيسي إختياراً**»، موقع الحوار على شبكة الانترنت، www.alhewar.com

(2) المرجع نفسه.

المسكوت عنه في الحضارة الإسلامية، أي أنها **حاولت زعزعة الصورة المستقرة في العقل الجمعي**. ولعل أطروحتها «سلطانات منسيّات» تعكس في الدرجة الأولى أزمة الذاكرة العربية/ الإسلامية **مع النساء الخارجات عن الحدود** -حدود الحريم- وهذه الذاكرة ما زالت حاضرة حتى أيامنا، ودائماً يكتب المؤرخون عن الأبطال الذكور لكن البطلات الإناث، غائبات ومهمشات، ويوضعن دائماً في الصفوف الخلفية.

رابعاً: تتبدى أهمية المرنيسي في معالجتها لإشكاليات تاريخية تحتاج لإعداد منهجي علمي ودقيق (دور النساء في الإسلام المبكر؛ نظرية الحدود، النساء الحاكمات) وقد نجحت في ذلك خصوصاً أنها اتجهت إلى حقل السلطة/ المعرفة في تعاملها مع التراث.

خامساً: إن الكتب التي وضعتها المرنيسي لا سيما «الحريم السياسي» و«سلطانات منسيّات» أعمال تأسيسية تتطلب عملية متابعة معرفية تنهض بشكل أساسي على **ثنائية المعرفة والسلطة الذكورية، أي أن الانتاج المعرفي/ التراثي يحتاج إلى إعادة تفكيك وتقصي** تحت سؤال مركزي: **كيف ولماذا تمّ تهميش الدور السياسي للمرأة في الحضارة الإسلامية ومن المستفيد من عملية تجهيل التاريخ؟**

سادساً: أقامت المرنيسي تمييزاً **بين الإسلام الروحي والإسلام السياسي** وهذا التميز ساعدها على التحقق من فرضياتها، وجعلها أيضاً تسير في حقل من الألغام، خصوصاً حين قدمت تأويلاً جديداً لبعض الآيات القرآنية المرتبطة بالنساء من بينها (الآية 34 من سورة النساء) فتضعها في أسباب نزولها وسياقها التاريخي دون أن تصل إلى المطالبة بنسخ بعض أحكام الشريعة الإسلامية[1] في ما يتعلق ببعض

---

(1) يُذكر أن فاطمة برقاني - قرة العين (1814- 1852) التي اعتنقت الدعوة البابية أو البهائية دعت في ما بين إيران والعراق **إلى نسخ الشريعة الإسلامية**، وتبديل تعاليمها، وهجرت زوجها. وفي مؤتمر البابيّين الذي انعقد العام 1848 قرب خراسان، فاجأت المجتمعين وهي تدخل عليهم سافرة متزينة، وكان هذا على خلاف عادتها إذ كانت قبلئذ متمسكة بالحجاب الشديد على طريقة النساء في زمانها، وكأنها أرادت بعملها هذا أن تنسخ حكماً من أحكام الشريعة هو تحريم التبرج الذي نزل به القرآن. وقيل إن مما جاء في خطبتها: «ومزقوا هذا الحجاب الحاضر بينكم وبين نسائكم بأن تشاركوهن بالأعمال، وتقاسموهن في الفعال، واصلوهن بعد السلوى واخرجوهن من الخلوى إلى =

الآيات التي تخالف عمومية المساواة بين الجنسين التي كرسها الإسلام القرآني.

رابعاً: النسوية الإسلامية: آمنة ودود وهرمينوطيقا التوحيد

هل هناك نِسوية إسلامية؟ ألا يحمل المصطلح تناقضاً كونه يمزج بين دالين مختلفين؟ بماذا تطالب النِسويات المسلمات؟

في بداية هذا الفصل تطرقنا إلى الإرهاصات الأولى لنشأة النسوية الإسلامية حين درسنا أطروحة نظيرة زين الدين «السفور والحجاب» وقلنا إنها تعتبر رائدة هذا التيار لسببين: لكونها أول امرأة تجري دراسة لموقع المرأة في القرآن؛ ولأنها أول امرأة طالبت بحق النساء في الاجتهاد؛ وفي هذا الجزء سندرس أهم الخلاصات التي طرحتها آمنة ودود في كتابها «القرآن والمرأة، إعادة قرءاة النص من منظور نسائي» التي تعتبر من أكثر النسويات المسلمات شهرة، فهي أولاً كرست أعمالها للفصل بين القرآن والحديث؛ وثانياً أمّت صلاة الجمعة المختلطة في آذار/ مارس العام 2005 للتأكيد أن الإمامة الصغرى ليست حكراً على الرجال.

4 ـ النسوية الإسلامية أزمة التعريف والمشروع

من حيث الدلالة الأولية يبدو أن مصطلح النسوية الإسلامية غير متجانس: الإسلام معتقد ديني، والنسوية حركة حقوقية عالمية ترفض إقحام الدين في مجال الحركة النضالية، وتالياً لا يمكن التوفيق بين متناقضين، فالشريعة الإسلامية قائمة على فروق قانونية واضحة، وتُميِّز بين الرجال والنساء، بينما المساواة والحرية المطلقة غير مشروطة أو منقوصة، وقيام النسوية على المبادئ الفلسفية للعلمانية والفردية الغربية لا يصلح، ولا يجوز جمعها مع المنظور الإسلامي للجماعة والأمة[1].

= الجلوة، فما هن إلاّ زهرة الحياة الدنيا». قتلت فاطمة برقاني في نطاق الجملة التي شُنّت على البابيين، فقيّل خنقت ثم أحرقت جثتها، وقيل إن الشاه أمر بإلقائها في بئر، ثم ألقيت عليها حجارة ضخمة وهيل عليها التراب. تعكس تجربة قرة العين الحرمان الأنثويّ في مجال المقدس، أي ذاك الخارج عن المسار التاريخي للمقدس الذي بقي محصوراً في الفضاء الذكوري. تعتبر برقاني أول شخصية في تاريخ الحركات النسائية في إيران. (انظر: بن سلامة، رجاء: **نقد الثوابت آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص ص، 35-34؛ انظر أيضاً: الوردي، علي: **هكذا قتلوا قرّة العين**، دار الجمل، كولونيا، الطبعة الأولى، 1991، ص 56).

(1) انظر: أبو بكر، أميمة: **«النسوية الإسلامية بين إشكاليات الداخل والخارج»**، مجلة طيبة، القاهرة، 2006، العدد 7.

بعيداً من السجالات الدائرة حول مشروعية المصطلح أو عدمه، التي تحشدها غالباً النسويات العربيات العلمانيات، لم يتخط المصطلح الشائك قاعدته الغربية ولم يتجاوز إلى حد ما أزمة التعريف، ورغم ذلك لا يمكن التغاضي عن أهمية القراءات التي تقدمت بها رائدات النسوية الإسلامية كـ رفعت حسن وآمنة ودود وأسماء برلاس اللائي اعتمدن على مناهج العلوم الحديثة ومن بينها **الهرمينوطيقا في التأسيس لـ إسلام نِسوي، إسلام يدعو إلى المساواة الكاملة ويأخذ النص القرآني قاعدة له.**

نهض مشروع النسوية الإسلامية كما يشير **فهمي جدعان** على مقولة أساسية «الرجوع إلى القرآن نفسه وإعادة قراءته ليتبين خطأ القراءة التقليدية الذكورية، والقول إن الإسلام لا يضطهد النساء وإنما القراءات الذكورية هي التي تفعل ذلك». فما هي الأسس التي يرتكز عليها الإطار النظري لهذا التيار من دون الجزم باتفاق الجميع حولها:

أولاً: رفض الأساس النظري الذي عولجت في إطاره قضية تحرير المرأة؛ فالمسلمة قادرة على أن تتحرّر من دون أن تتماهى مع الأنموذج الغربي للمرأة.

ثانياً: الإيمان بأن التقاليد الأبوية/ الجاهلية هي المتسببة في تدهور وضع النساء، وليس الإسلام. فالإسلام منح المسلمة مجموعة من الحقوق التي حُرمت منها النساء في ديانات ومجتمعات أخرى. وهذا الدين قادر على تحرير المرأة متى فُهم على الوجه السليم. كما أن إصلاح وضع المرأة ممكن من داخل المنظومة الإسلامية؛ وبناء على ذلك، تأتي أطروحة النسوية الإسلامية رداً على النسوية الغربية الراديكالية وأنموذجها التحديثي، وتكون مطالب المسلمات تبعاً لذلك مختلفة عن النسويات الغربيات.

ثالثاً: رفض المركزية الذكورية والاعتقاد أن الدين قد تشكل عبر رؤية رجولية آن الأوان لكشفها، وإبراز التحيزات الذكورية الكامنة في الخطاب والوعي وتعرية المصالح الذكورية، فضلاً عن التنديد بهياكل الهيمنة **وأشكال القهر المسلط على النساء**؛ فالتمييز الحاصل ضد المرأة هو نتيجة قراءة حرفية وسيئة للنصوص الدينية تغلّب موازين القوى والمصالح الإجتماعية.

رابعاً: العمل على إعادة اكتشاف المرأة لذاتها وفاعليتها، إذ لا يعقل أن تتماهى مع الشخصية الذكورية. وتالياً زيادة **وعي المرأة بذاتها سيمكنها من الدخول إلى مجال المعرفة الدينية بطريقة جدية**. وهنا توجه الانتقادات إلى الرجال (الفقهاء وعلماء الدين) الذين أنتجوا خطاباً إسلامياً متشدداً، وكذلك إلى الداعيات الإسلاميات لأنهن اعتبرن تحرير المرأة مفهوماً غربياً، ولم ينتجن تفسيرات خاصة بهن حول قضايا المرأة. ولم تتوقف مطالب المنضويات في الحركة النسوية الإسلامية عند حدود الاحتجاج والانتقاد، بل إنهن طالبن بفتح باب الاجتهاد أمام النساء العالِمات بآليات هذا العلم وشروطه لخدمة مصالحهن وإشاعة ثقافة الاجتهاد حتى يزداد عدد **المجتهدات والفقيهات**.

خامساً: تأكيد **أهمية مراجعة الإسلام لتطوير نظرية إسلامية حول تحرير المرأة**، وهو مشروع لا يتسنى تحقيقه إلاّ بواسطة الاجتهاد. من هنا، فإن النسويات المسلمات يعملن على إعادة قراءة النصوص وتحليل البنى الاجتماعية والثقافية المسؤولة عمّا يصيب النساء من غبن. وهنّ حريصات على تقديم **خطاب ديني جديد حول المرأة يتعامل معها وفق أحكام الإسلام الحقيقية**، إذ لا يُخفى أن الرجال هم الذين أقصوا النساء عن تولي المناصب الدينية كالقضاء والإفتاء ومنصب المأذونة، حتى لا يتبين للمرأة أصول التشريعات. كما دعت النسويات المسلمات المقيمات في الخارج مثل آمنة ودود ورفعت حسن إلى الفصل بين القرآن والحديث، فتقول حسن: «**إن القرآن أكثر إنصافاً في شأن النوع، بينما يستمد معظم الأحكام الإسلامية المجحفة بالنساء مصادره من الحديث**».

سادساً: **ضرورة التمييز بين الشريعة**، فهي أصل ثابت، ولها أحكام شرعية منزلة وقطعية الدلالة، والأحكام الاجتهادية الاستنباطية البشرية المراعية لاعتبارات اجتماعية متغيرة.

سابعاً: المطالبة بالحقوق المهدورة للنساء، وتحريرهن من أسر الضغوط والإكراهات الاجتماعية البعيدة من روح الإسلام، **وإنصافهن وتمكينهن من العدل الإلهي**؛ وتالياً فإن إنصاف المرأة إسلامياً والتمسك بفكرة المساواة الإنسانية والأخلاقية والدينية يحلان محل الدعوة إلى المساواة المطلقة بين الجنسين.

ثامناً: اعتبار بعض المنضويات في هذه الحركة أن النسوية الإسلامية تمثل سفينة النجاة بالنسبة إلى المأزق الذي يعيشه الفكر الإسلامي. **فهي الطريق الثالث والخطاب البديل**، بل إنها تغيير للنسوية ذاتها وتحويل لمرجعيتها من خلال **بلورة خطاب نسوي ديني قائم على أسلمة مصطلحات تستعار من الفكر النسوي مثل أسلمة التمكين، وأسلمة الجندر، وجهاد الجندر**. ولقد أفضت هذه الحركة إلى تفعيل دور المرأة في مجال المعرفة الدينية وإقدامها على اقتراح مجموعة من الاجتهادات تتصل بعدد من الآيات الخاصة بأحكام النساء، كالديّة، والقِوامة، والطاعة، والنشوز، والتفاضل، والولاية، والتكليف والخلافة، والعدل، والضرب.[1]

تقسم الباحثة المصرية المختصة في قضايا الجندر والإسلام **أميمة أبو بكر** (وهي من أبرز ممثلات النسوية الإسلامية في العالم العربي) مجالات بحث النسوية الإسلامية ضمن أربع مجموعات:

- **المجموعة الأولى** التي بدأت مبكراً بالتشديد المتكرر على **مبدأ الفصل بين الدين والثقافة**، أي بين العقيدة الإسلامية القرآنية الواضحة ومقاصد الشريعة من ناحية والثقافات المتعاقبة التي أنتجت فهماً وتفسيرات فقهية بشرية منحازة من ناحية أخرى. ووجدت باحثات مثل **آمنة ودود وعزيزة الهبري ورفعت حسن** أن الوسيلة لإثبات ذلك قراءة نصوص قرآنية محددة تحتوي على مفاهيم إشكالية كما قدمها المنظور الفقهي الذكوري، وإعادة تفسيرها **لإظهار فهم آخر لا يميز ضد المرأة في الإسلام ويتّسق مع رسالة المساواة والكرامة الإنسانية**. وهكذا عملت ودود على تحرير مفهوم «**الدرجة**» وفندت **عزيزة الهبري** سوء الفهم الفقهي والثقافي لـ «**القوامة**»، وناقشت **رفعت حسن** تصوير القرآن **لحواء**.

---

(1) انظر: **النسوية العربية رؤية نقدية**: مجموعة من الباحثات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص ص، 368- 371؛ انظر أيضاً: الخطيب، معتز: «**النسوية الإسلامية والتحيزات الذكورية**»، صحيفة الحياة، 21/ 6/ 2005؛ وكذلك انظر كتاب:

Barlas, asma: ***Believing Women in Islam, Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran***, Austin university of texas press, New York, 2002.

- **المجموعة الثانية**، فتحت هذه النوعية من الباحثات الباب للتوسع في مجال **«الهرمينوطيقا»** لإعادة القراءة والتفسير، **ونفي الأبوية والتحيز الذكوري عن القرآن** من خلال دراسات أكثر تعمقاً وشمولاً، مثل كتاب **أسماء برلاس** الشهير التي استخدمت فيه منهج **«نقض خيوط القراءات الأبوية»**. واتجهت باحثات أخريات إلى إعادة النظر في الإنتاج الفقهي والقانوني تحديداً، من منظور يأخذ في الاعتبار الجندر بكل أبعاده، أي الأسس التي انبنى عليها الفقه وافتراضات العلماء والفقهاء والمفسرين حول الأدوار النمطية للجنسين، **وعلاقات القوة غير المتكافئة بين الرجال والنساء**. كما استمرت الكتابات، كما تلاحظ أبو بكر في تأصيل هذه المسارات البحثية بطريقة واعية بذاتها وتعريف **البعد المعرفي/ الإبيستيمولوجي** للمشروع النسوي الإسلامي الذي من شأنه أن يُحدث تحولات جذرية في الخطابات الدينية المعاصرة، وفي طبيعة الدراسات الإسلامية الجديدة.

- **المجموعة الثالثة**، تشير أميمة أبو بكر إلى أن الدراسات النسوية الإسلامية في السنوات العشرة الأخيرة، ركزت على عبارات بعينها في آيات قرآنية محددة، وعلى تتبع تراكمات الموروث التفسيري لها، مثل رصد تطورات خطاب **«الطاعة»** و**«النشوز»** و**«القوامة»** و**«الدرجة»** و**«اضربوهنّ»**.

- **المجموعة الرابعة**، تعتبرها أبو بكر الأخطر في تداعياتها، وهي التي تطرقت إلى القواعد المنهجية والافتراضات الفكرية لعملية التأويل القرآني نفسها، وإلى التنظير لمبادئ وآليات تفسيرية أرحب تخرج بالباحثات والمفسرات من أسر الدوران في الحيّز الضيق لما هو المعنى المحدَّد لآية أو كلمة أو حرف، إلى المجال الواسع الذي يسترشد بروح النص والقصد الإلهي الأشمل. تناقش بعض الباحثات، كما تقول أبو بكر، بجرأة محدودية التفسير النصي لبعض الآيات، وفشل هذه المنهجية التبريرية في الوصول إلى حل مشكلات المفاهيم والتشريعات التمييزية، مثل **آمنة ودود في كتابها «داخل جهاد الجندر»** عندما طرحت **فكرة تجاوز حرفية النص القرآني تماماً في بعض الأحيان، واعتباره عتبة تعبر بنا إلى مساحات أوسع أو نافذة مفتوحة نطل بها على عوالم أخرى**. وعليه تتحدث ودود **عن الاعتراض على النص القرآني والولوج إلى مرحلة «ما**

بعد النص» واعتبار القرآن مجرد إشارة إلى الأمام لنمضي إلى ما بعده من مسارات متطورة ومواكبة للأزمان المتعاقبة[1].

لقد اخترنا أنموذجاً للحركة النسوية الإسلامية، وهي الشخصية الأكثر إثارة للجدل، **آمنة ودود**، وسنعالج ثلاث مسائل أساسية: تقديم قراءة تحليلة لأطروحة ودود «**القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي**»؛ والتطرق إلى منهجية «**هرمينوطيقا التوحيد**» التي اعتمدت عليها في كتابها؛ **وإمامة ودود لصلاة مختلطة في نيويورك** على أن نعالج الاتجاهات الفقهية التقليدية التي لم تجز للمرأة الإمامة الصغرى.

5 - آمنة ودود ابنة القسّ المتحولة إلى الإسلام

من مواليد 25 أيلول/ سبتمبر العام 1952 في ولاية ميريلاند (الولايات المتحدة). أميركية/ أفريقية؛ ولدت ودود من أب كان قساً في الكنيسة **الميتودية** (حركة دينية إصلاحية قادها في اكسفورد العام 1792 جون وتشارلز ويزلي محاولين فيها إحياء كنيسة إنكلترا) ومن أم تتحدر من **أسلاف كانوا عبيداً مسلمين**، حيث تعود أصولهم العربية والبربرية والإفريقية إلى القرن الثامن. درست ودود في جامعة بنسلفانيا من العام 1970 إلى العام 1975؛ **تحولت إلى الإسلام** العام 1972 من خلال نطقها بالشهادة من دون أن تعرف شيئاً عن أسلافها لأمها. وخلال تلك الفترة، تآلفت مع القوة السوداء ومع **الموجة النسوية الثانية**، وتبنت جزئياً تحليلات **النسوية السوداء**. وفي العام 1972 صرحت **أن الإسلام منحها مخرجاً من القمع المزدوج كونها امرأة وأفريقية**. حصلت ودود على شهادة الماجستير في دراسات الشرق الأوسط وعلى شهادة الدكتوراه في الدراسات العربية والإسلامية في جامعة ميشيغن العام 1988. درست اللغة العربية في الجامعة الأميركية في القاهرة وعلوم القرآن والتفسير والفلسفة في جامعتي القاهرة والأزهر. كانت ودود أول امرأة **تُلقي خطبة في مسجد في أفريقيا الجنوبية** وذلك في

(1) النسوية الإسلامية رؤية نقدية: م.س، ص ص، 379- 381. ولمزيد من المعلومات حول مقاربة أميمة أبو بكر للنسوية الإسلامية المنضوية فيها، انظر: أبو بكر، أميمة: **النسوية، قضايا الجندر والرؤية الإسلامية**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2002؛ انظر أيضاً: للكاتبة نفسها، **قراءة في التفاسير القرآنية: واعية للنوع**، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، 2010.

نيسان/ أبريل من العام 1994. وقد أثارت جدلاً في الولايات المتحدة حين أمّت صلاة الجمعة في أكثر من مئة مسلم ومسلمة يوم 18 آذار/ مارس 2005. عُينت أستاذة الدراسات الإسلامية في جامعة فرجينيا كومنولث العام 2007[1].

تنسب آمنة ودود نفسها إلى **فكر ما بعد الحداثة** وتنظر إلى **انبعاث الإسلام في العالم من حيث هو حركة تساهم في ما بعد الحداثة** (Postmodernism) وتقصد إلى إعادة تعريف الماضي من أجل فتح مستقبل دينامي له[2]. وهي ترى أن الدين الإسلامي في تطور دائم، تطور جرى وقفه مع الكولونيالية؛ والحال فما نحلله في البلدان الغربية، على أنه إنبعاث الإسلام، هو بالنسبة لها إعادة وصل الدين الإسلامي مع هويته الدينامية الخاصة به. كما تعرف ودود الفكر التطوري الإسلامي (la pensée Progressive Islamique) **على أنه طريقة لدعم تمامية الدين الإسلامي من خلال الإعلاء من شأن طابعه الدينامي.**

نشرت ودود كتابين مهمين: «Qur'an and Women: Rereading the sacred Text From a Women's perspective (oxford, New York, Oxford University press, 1999» وقد نقل الكتاب الأول إلى العربية تحت عنوان **«القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي»** العام 2006؛ أما الكتاب الثاني فهو تحت عنوان «Inside the Genger Jihad: Women's Reform in Islam» (2006) **«داخل جهاد الجندر الإصلاح النسائي في الإسلام»**.

تُعرف ودود عن نفسها على النحو الآتي: «أنا مؤمنة قبل أن أكون نسوية، باسم الإسلام والقيم التي يدافع عنها أناضل من أجل حقوق النساء في أن يُعترف بهن من حيث هن كائنات إنسانية». وتشير إلى أن الفهم اللاهوتي المعمق يدل على ذلك، والقرآن على وجه **الخصوص لا يقيم أي تمييز أو اختلاف انطولوجي بين الرجل والمرأة**. هو يمكن أن يُحيل على وظائف مختلفة لكنه لا يقيم أبداً تراتبية بين الجنسين. وتتابع «المؤمن المسلم محايد جنسياً، وليس ثمة تحديد أو إشارة أو ذكر لـ «Gender-Genre» من حيث هو تركيب اجتماعي.

تقترح ودود **جهاداً مضاداً للتمييز بين الجنسين** وتقول: « قد حان للنساء المسلمات

---

(1) ويكيبديا الموسوعة الحرة www.wikipidia.com وقد قمنا بترجمة النص من اللغة الفرنسية إلى العربية.

(2) جدعان، فهمي: خارج السرب، م.س، ص 52.

أن يطالبن بحقوقهن، وهذه مهمة عظيمة، لأنها تمثل **تحدياً للسلفيات الغالبة التي تحتكر تفسير النصوص**». وتضيف ودود في تعريفها لنفسها «لقد تعلمت الإسلام من القرآن، وحين رأيت حولي ممارسة النساء لهذا الدين قلت لنفسي إن ذلك لن يكون هكذا بالنسبة ليّ. لقد شرعت في البحث، فخلال أربعة عشر قرناً لم يكتب حرف واحد حول التفسيرات النسائية[1] للنصوص الدينية. وواقع الحال أن في القرآن من آيات العدالة الاجتماعية المتعلقة بالنساء قدراً أكبر بكثير من تلك الخاصة بأي نوع آخر من أنواع العدالة. نحن نبحث عن التكامل مع الرجل لا عن الصراع معه. إنني أضع الحجاب (تضع الحجاب ولكن أحياناً تنزعه) وذلك ليس علامة اضطهاد، وإنما اختيار حر. بإختصار، نحن **لا نريد أن نكون غربيات حديثات، وإنما مسلمات حديثات**»[2].

ركزت ودود اهتمامها في شكل رئيس **على الجندر والعلاقة بين الرجال والنساء في الإسلام**، وكذلك على الدراسات القرآنية. وفي ما يتعلق بالصلة بين البطريركية والإسلام تؤكد أن «الإسلام في ألفاظه الأصلية كثير البطريركية، **وثمة وجوه من الالفاظ القرآنية تؤيد البطريركية المعاصرة**. ولكنني لا أظن أن **هذه البطريركية جزء من كونية الإسلام**؛ أنا أعتقد وعلى العكس، إن **إنزياحاً وظيفياً سمح للإسلام بالدخول في إطار زمانه**». في عبارات أخرى إنها ترفض **كل جوهرانية للعلاقة بين الإسلام والبطريركية**، مؤكدة أن الصلة بينهما **ليست محايثة للإسلام في ذاته ولكن لسياق أصوله التاريخية**.

---

(1) خلافاً لما قالته آمنة ودود بشأن عدم وجود تفسيرات نسائية، تكشف لنا القراءة المتأنية للسير والتراجم الإسلامية (المسكوت عنها) عن وجود عدد كبير من النساء ممن يوصفن بوصف «الفقيهات» وقد وصلن إلى درجة معترف بها تؤهلهن لإصدار الفتاوى، وقصص هؤلاء النساء الفقيهات متنوعة بشكل كبير، وهي تتراوح من الشخصيات المبكرة مثل **هُجيمة بنت حُيي الوصَّابية** (المتوفاة عام 701 م) (في العهد الأموي) والتي وصفت بأنها من أهم الفقيهات في دمشق، وقيل إنها علمت الكثير من الرجال، وتمتعت بثقة الخليفة عبد الملك بن مروان. ويمكن الاشارة أيضاً إلى الفقيهة على المذهب الحنفي **خديجة بنت محمد الجوزاني** (المتوفاة عام 983 م) وبعض الشخصيات المتقدمة مثل الفقيهة على المذهب الحنبلي **خديجة بنت القيم البغدادية**. وقد بلغت بعض الفقيهات درجة **«ست الفقهاء» وهو لقب شرفي يرمز إلى الأستاذية في الفقه**. (انظر: **موسوعة النساء والثقافات الإسلامية**، م.س، ص ص، 108– 109).

(2) جدعان، فهمي: **خارج السرب**، م.س، ص ص، 52– 53. انظر نقلاً عن جدعان:
François, Musseau, Amina Wadud: **"Nous voulons Être des Musulmanes moderns"**, **libération**, 2 Nov, 2005

تطالب ودود بـ «**إصلاح جذري**» وبمقولة «**دينامية الشريعة**»؛ وفي ما يتعلق بالحجاب ترفض الطابع القسري له كما هو الحال في ايران، وترى أن الحجاب لا يقع تراتبياً في موضع أعلى من مفهوم التواضع، وإنه يوجد طرائق عدة لتجسيد التواضع هذا، بإعتباره قيمة روحية.

6 ـ القرآن المرأة: المنهج المساواة الدينامية

في كتابها « **القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي**» تستهل آمنة ودود أطروحتها في تحديد المنهج الذي عملت عليه، وقبل التطرق إلى سمات هذا المنهج وخصائصه، تعلن منذ البداية أنها بصدد القيام «**بقراءة للقرآن في نطاق تجربة أنثوية وبدون الأنماط التقليدية التي تمثل الإطار لعدد من تفسيرات الرجال**»[1].

تنقسم الأطروحة إلى مقدمة وأربعة فصول، عالجت فيها ودود مجموعة من الموضوعات، كقصة الخلق في القرآن، والشخصيات النسائية المتميزة في القرآن، وعدالة الجزاء، وحقوق المرأة وأدوارها، والطلاق وتعدد الزوجات والشهادة والميراث.

المنهج: هرمينوطيقا التوحيد

تعتمد أستاذة الدراسات الإسلامية على منهجية «**هرمينوطيقا**[2] **التوحيد**»؛ وتستند هذه المنهجية إلى العلاقات الدينامية بين المبادئ العامة أو الكليات، والجزئيات أو المفردات، في إطار القواعد الشاملة للهدى الأخلاقي للقرآن، آخذة في الاعتبار السياق الذي نزل فيه الوحي، وجاءت فيه الألفاظ القرآنية، وأن يكون المبدأ العام للمنهج «**المنظور الكلي**» لمجمل الوحي، أي المنهج **الهولستي** (Holistic) (**الكلانية/** Holisme) على قاعدة مبدأ المساواة المطلقة بين الجنسين.

تؤكد ودود في مقدمة الكتاب أن منهجها يهدف إلى توجيه الدينامية الموجودة بين الخصوصيات والعموميات القرآنية؛ وتقول:«الأهم من كل شيء أن القرآن يسعى إلى

---

(1) ودود، آمنة: **القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص من منظور نسائي**، تعريب سامية عدنان، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 19.

(2) راجع الثبت التعريفي حول مادة هرمينوطيقا.

وضع أساس عام للهدى الأخلاقي؛ فمن المؤكد أن وضع الجزيرة العربية في القرن السابع حدد المنظر العام المتعلق بالقرآن وهدفه من الهدى العام. لذلك يتعين على الأجيال التالية من المسلمين دراسة درجة تقيد النص بخصوصيات ذلك الوقت. فعلى سبيل المثال، تمّ إستخدام لغة هذه البيئة ليس لجعل اللغة العربية لغة مقدسة، وإنما لجعل نزول القرآن مفهوماً... **وحتى يمكن اعتبار أي جزء من النص القرآني عالمياً غير محدود بمكان أو زمان فلا يمكن أن نقتصر على مجرد تقليد السابقين**، بإستثناء حالة الشعائر الدينية الرسمية الثابتة بالضرورة. وعليه ينبغي قصر خصوصيات القرن السابع الموجودة في القرآن على تلك البيئة ما لم يتم وضع أساس أوسع للفهم والتطبيق مستمد من هذه الخصوصيات. ففي الساحة الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، لا بد من إقامة علاقة متبادلة بين عادات ثقافية وتاريخية معينة كانت سائدة وقت نزول القرآن كانعكاسات لمبادئ أساسية، وبين الإنعكاسات المتعددة لتلك المبادئ في أوساط حضارية وتاريخية أخرى»[1].

قامت ودود في تحليل أي إشارة إلى المرأة في القرآن عبر المنهج التقليدي لتفسير القرآن بالقرآن. وقد قامت بتوسيع القواعد المعينة لهذا المنهج، حيث تمّ تحليل كل آية:

- في سياقها؛
- في ضوء تراكيب الجمل واللغة المشابهة المستخدمة في أماكن أخرى في القرآن؛
- في ضوء تجاوز مبادئ القرآن؛
- في نطاق نظرة القرآن العالمية[2].

لا يمكن أن نغفل عن التأثيرات الإيجابية التي أوجدتها الموجة الثانية للنسوية الغربية في ستينيات القرن الماضي على منهج آمنة ودود وغيرها من النسويات المسلمات. وقد ظهر النقد النسوي للنصوص الدينية في الغرب حين هوجمت المسيحية وأديان العالم بإعتبارها جميعها تشكل أركان السيطرة الذكورية أو النظام الأبوي. وكانت النساء (في

(1) ودود، آمنة: **القرآن والمرأة**، م.س، ص ص، 38- 39.

(2) م.ن، ص 21.

الغرب) قد بدأن في الحصول على شهادات عليا مثل الدكتوراه في الدراسات الدينية، منذ أواسط القرن العشرين، واكتسبن مهارات لغوية وخبرات في مجال الهرمينوطيقا، تؤهلهن لقراءة النصوص الدينية وفهم السياقات التاريخية جيداً، مما مكنهن من توثيق وتفسير وشرح أصل الأبوية وتأثيرها. وهذه الخبرة في مجال الهرمينوطيقا دربتهن **على القراءة بين السطور لإستخراج بنى ومعانٍ خفية، ومفاهيم دينية وتفسيرات كان لها تأثير كبير في مكانتهن ووضعهن في الحياة**. وانبثق من ذلك اكتشاف كيف صارت بنى ومنظومات القوة الذكورية كامنة داخل النصوص والمعايير والقيم الدينية. وقد طبق هذا النهج على دراسة **النساء والإسلام**، حيث استدعى فهم مكانة النساء في القرآن، قراءة دقيقة مع الانتباه إلى الآتي: أصول الكلمات، وعلاقة كل فقرة بالأخرى، والأساليب البلاغية والشعرية والإنشائية، ومعانيها في عربية القرن السابع ميلادي، والمعنى العام للقرآن بالنسبة للمتلقين الأوائل له. استخدمت النسويات في الغرب والعالم الإسلامي فكرة بول ريكور عن **هرمينوطيقا الشك** ومفهوم **جاك دريدا في قراءة التناص** (أي مجاورة كل من النصوص المعترف بها رسمياً وغير المعترف بها لبعضها البعض) وتمت الإفادة من ذلك للكشف عن البنى الخفية العنصرية منها والطبقية المنحازة لجنس دون آخر. ونتيجة لذلك تطورت الدراسة الأكاديمية للنساء والدين تبعاً للحركة النسوية وبالتفاعل معها؛ وهذا التطور ساعد الباحثين والباحثات في قضايا **الإسلام والجندر** على تحدي التفسيرات التقليدية للنساء. وقد طرحت **النسويات المسلمات فكرة انفصال المستوى الأزلي للقرآن عن التاريخي**، فعلى سبيل المثل تأثرت رفعت حسن بالنسوية (الغربية) عندما تحدت الفرضيات الدينية التقليدية، حول كيف ولماذا خلقت المرأة ولماذا اعتبرت مسؤولة عن السقوط من الجنة، وطرحت فكرة أن تتولى النساء المسلمات بأنفسهن تحليل ودراسة النصوص الدينية كي يشاركن بفاعلية في مناقشات العلوم الدينية واحتياجات النساء، كما أشارت حسن إلى أن مساهمات النساء في هذا النقاش الديني مسألة ضرورية للناشطين السياسيين والمشرعين[1].

تستند ودود إلى النص القرآني وحده ولا تأخذ بالأحاديث، **وتدعو إلى الفصل**

---

(1) موسوعة النساء والثقافات الإسلامية، المنهجيات والمنظومات والمصادر، م.س، ص ص 563-564.

بين القرآن والحديث، وتذهب أبعد من ذلك في كتابها «**داخل جهاد الجندر الإصلاح النسائي في الإسلام**» إذ تطرح فكرة تجاوز حرفية النص القرآني تماماً في بعض الأحيان (كما أشرنا سابقاً)، واعتباره «عتبة» تعبر بنا إلى مساحات أوسع أو نافذة مفتوحة نطلّ منها على عوالم أخرى، وهي تتحدث عن **الإعتراض على النص القرآني والولوج إلى مرحلة ما بعد النص Post – text** واعتبار القرآن مجرد إشارة إلى الأمام لنمضي إلى ما بعده من مسارات متطورة ومواكبة للأزمان المتعاقبة[1].

ترى ودود أن **الإستناد إلى القرآن وحده قادر على تحقيق المساواة بين الجنسين**، وفهم **النص** فهماً حقيقياً لا يجب أن ينحصر في المعاني الخاصة أو الظاهرية أو الجزئية، **لأن هذه المقاربة الذرية للنص لن تنتج المعنى النهائي له**. «علينا أن نأخذ في الحسبان العلاقة بين **العام والخاص**، بين **الكلي والجزئي**، بين **الوحي والسياق الخاص**، ولاعتبار الكلمات والألفاظ في سياقها والإحالة على التطور النصي العام للمصطلح». وتدعو ودود إلى قراءة هذه الاصطلاحات قراءة تعتبرها «**سابقة تأسيسية**» لتطور دائم يهدف إلى نظام اجتماعي عادل وشامل، لا يشدد على ضرورة المعاملة المنصفة للنساء فحسب، لكنه أيضاً يعتبر النساء أعضاء مسؤولة عن **المساهمة** في كل الأمور التي تمس المجتمع الإنساني. وبتعبير أدق تستجمع ودود رؤيتها وفهمها **لدلالة الجنوسة في المنهجية التأويلية المضادة للمقاربة الذرية**، لذا تقترح **هرمينوطيقا التوحيد**[2].

تشير ودود في كتابها «**القرآن والمرأة**» إلى ثلاث فئات من التفسيرات: **التفسير التقليدي، والتفسير الإرتكاسي المضاد، والتفسير الشمولي أو الهولستي**. الأول، يُقدم تفسيراً للقرآن بدءاً من الأغراض الماثلة في العقل ويفهم القرآن وفقاً لـ«**منهجية ذرية**»؛ والثاني، هو التفسير الذي تعبر عنه **ارتكاسات** أو ردود أفعال العلماء المحدثين بإزاء العلاقات التي تطاول المرأة من حيث هي فرد وعضو في المجتمع، وهي إعاقات وإخلالات تنسب إلى النص؛ والثالث، منهج ودود، وهو التفسير الذي يستعرض

(1) انظر: **النسوية العربية، رؤية نقدية**، م.س، ص 381.

(2) انظر: ودود، آمنة: **القرآن والمرأة**، م.س؛ انظر أيضاً: جدعان، فهمي: **خارج السرب**، م.س، ص ص 54– 55.

المنهج الكلي للتأويل القرآني المتعلق بالاهتمامات المعاصرة المتنوعة من سياسية وإقتصادية وأخلاقية واجتماعية، بما في ذلك مسألة المرأة، وهذا المنهج الكلي يهدف إلى إجراء دراسة جوهرية لمسألة المرأة في ضوء القرآن ككل من ناحية وفي ضوء مبادئه الرئيسة من ناحية أخرى[1].

استقت آمنة ودود منهجها التأويلي من المفكر الباكستاني- الأميركي **فضل الرحمن** (1919- 1988) «الذي تلقى المنهج الهرمينوطيقي عن أستاذه الفيلسوف الياباني وعالِم الإسلاميات (**توشيكو أيزوتسو** Toshihiko Izutsu) (1914- 1993)، في جامعة ماكغيل McGill University (كندا) وهو أول من اجتهد في تطبيقه على القرآن الكريم»، وانتهى إلى **فكرة الذاتية المحمدية** أو الغيرية والازدواجية في مفهوم الوحي، حيث يرى الرحمن أن المقاطع القرآنية، بالشكل الذي نزلت به في زمن محدد في التاريخ، وفي مناسبات معينة، خاصّة أكانت أم عامة، قد تمّ التعبير عنها بأسلوب ملائم لتلك المناسبات. غير أن الرسالة لا تقتصر على ذلك الزمن أو تلك المناسبات التاريخية، فالقارئ لا بد أن يفهم مضامين التعبيرات القرآنية لكي يحدد معناها المناسب، فذلك المعنى يبيّن مقصد الأحكام أو المبادئ الموجودة في آية معينة. كما يتعين على المؤمنين في ظرف مختلف القيام بتطبيقات عملية وفقاً لكيفية انعكاس ذلك المقصد الأصلي أو عرضه في السياقات الجديدة؛ وهذا ما يقصد به في العصور الحديثة بروح القرآن[2].

يعتبر **فضل الرحمن**، من أهم المحدثين باسم الحداثة؛ المعرفة الموضوعية بالماضي عنده ممكنة من خلال **الاكتشاف العقلاني لنظام القرآن القيمي في بعده «الما فوق تاريخي»** و**«الما فوق تجريبي»**، إذ يمكن لنظام القيم عندها أن يمزج بالمحتوى الاجتماعي - التاريخي للحاضر المدروس بدرجة مماثلة من العقلانية «من أجل تحديد الأولويات من جديد وتطبيق القيم القرآنية من جديد... ومع مرور الزمن، وظهور وجهات نظر وأفكار ومدركات مختلفة ونمو تلك الوجهات وتصلب عددها، يتضاعف عدد التفسيرات الذاتية. ولهذا يصبح التراث التاريخي مادة للحكم على

(1) انظر: **خارج السرب**، ص 55؛ **القرآن والمرأة**، ص 19.

(2) **النسوية العربية، رؤية نقدية**: م.س، ص ص، 396- 397.

الفهم الجديد أكثر من كونه مساعداً له». ينتقد فضل الرحمن خطأ ما يسميه «**التراث القانوني الإسلامي**» «الذي نظر في الأساس إلى القرآن بصفته كتاب قانون وليس المصدر الديني للقانون؛ ويرجع ذلك الخطأ إلى التمسك التقليدي بحرفية القانون»، ويرى أن أفضلية الرجال على النساء في الآية 34 من سورة النساء على سبيل المثال، لا تبدو بالنسبة له موروثة إنما هي وظيفة بحث؛ فإذا كانت هناك امرأة مكتفية ذاتياً من الناحية الاقتصادية وتساهم في الإنفاق على المنزل «فإن تفوق الذكر يتقلص في ذلك الحد ما دام أنه كإنسان لا يملك التفوق على زوجته»[1].

طبقت ودود المتأثرة في المفكر الباكستاني الراحل منهج «**هرمينوطيقا التوحيد**» على القضايا الآتية: قصة خلق الإنسان في القرآن، رؤية القرآن للمرأة في الدنيا، أهمية النساء اللائي ذكرن أو تمت الإشارة إليهن، المرأة كفرد، الشخصيات النسائية المتميزة في القرآن، الآخرة وعملية الخلق، الحور العين في تناول القرآن للجنة، حقوق المرأة وأدوارها، الاختلافات الوظيفية بين الجنسين على الأرض، تأويل لفظ درجة ولفظ فضل، الطلاق، تعدد الزوجات، الشهادة، الميراث.

المساواة بين الوحي والتأويل

تطرح آمنة ودود الإشكاليات الآتية: كيف يصور القرآن خلق المرأة؟ وهل الأوصاف القرآنية لعملية خلق الإنسان تميز المرأة من الرجل في طريقة تقصر قدرتها في دور أحادي محدد بيولوجياً؟ وهل تشير إلى الدونية المفطورة عليها؟

تطبق ودود **المنهج الفيلولوجي** في المقام الأول على الآية الأولى من سورة النساء {يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} (سورة النساء -الآية 1) وتجري قراءة لغوية للمفاتيح التالية: **مِن، نفس، زوج**.

تبدأ ودود بـ لفظ مِن في اللغة العربية وتقول إن هذا اللفظ له وظيفتان، يمكن استخدامه مقابل حرف الجر الإنكليزي **from** ليتضمن استخلاص شيء من شيء

(1) انظر: **الإسلام والجنوسة والتغير الإجتماعي**، م.س، ص ص، 105- 106؛ انظر أيضاً:
Rahman, fazlur: ***Islam and Modernity***, Chicago university press, 1982.

آخر أو أشياء أخرى، ويمكن استخدامه أيضاً ليُشير إلى معنى **«من النوع نفسه»**. وقد تمّ تفسير كل استخدام في الآية المذكورة (سورة النساء- الآية 1) بأحد هذين المعنيين أو كليهما، الأمر الذي أدى إلى نتائج متباينة. ومن أجل الكشف عن هذا التباين تعود إلى تفسير **الزمخشري** الذي اعتبر أن البشر خلقوا من النوع نفسه كنفس واحدة وأن زوج تلك النفس تمّ أخذه منها، الأمر الذي يُعطي **مِن** على سبيل المثال **معنى الاستخلاص**؛ لذا يؤدي معنى مِن **إلى فكرة أن الإنسان المخلوق الأول**، المُسلم به أنه الرجل، كان تاماً وكاملاً وأسمى، بينما المخلوق الثاني أي **المرأة غير مساوية له لأنها تمّ أخذها منه**، ولذلك فهي مشتقة منه وأقل منه. تحاجج ودود الزمخشري وتقول: «وعندما تُفهم مِن على أنها تعني نفس أو من النوع نفسه، بالنسبة لموضعيها في هذه الآية، فسبب ذلك في الغالب هو لأن الآيات في القرآن تستخدم الصيغة نفسها مع جمع نفس (أنفس) وزوج (أزواج) كما ورد في الآية 72 من سورة النحل { وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا} والآية 21 من سورة الروم {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إليها} وقد تمّ تفسير هذه الآيات لتعني أزواجكم من النوع نفسه.

تفرق ودود بين الاستخدام العام لـ لفظ **«نفس»** والاستخدام **الإصطلاحي** «الاستخدام الشائع للفظ نفس يترجم بـself وجمعها أنفس Selves لم يتمّ استخدامها في القرآن للإشارة إلى أيّ **نفس** مخلوقة سوى الإنسان؛ أما ما يتعلق بالاستخدام الثاني في القرآن، فإن كلمة نفس تشير إلى الأصل المشترك لجميع البشر». وتتابع ودود تفكيك الألفاظ لتقول: «من الناحية النحوية يعتبر لفظ **نفس** مؤنثاً، بينما من الناحية المجردة يأخذ تصريف الفعل المؤنث والصفة المؤنثة المطابقة التي يعود إليها الضمير، إلاّ أنه من الناحية المعنوية ليس مذكراً ولا مؤنثاً، **إذ إنه يشكل جزءاً مهماً من كل إنسان ذكراً كان أم أنثى**، لهذا من الممكن أن يكون له أيضاً ضمير مذكر يعود إلى لفظ «نفس» المعنوي». وتصل إلى النتيجة الأولية الآتية: «وفي وصف القرآن لخلق الإنسان، لم يبدأ خلق الإنسان بالذكر، كما أنه لم يشر إلى أصول الجنس البشري بآدم. حتى إن القرآن لم يذكر أيضاً أن الله بدأ خلق الإنسان بنفس آدم وهو الرجل...لأن خلق الإنسان في القرآن لم يتم التعبير عنه بألفاظ النوع»[1].

(1) ودود، آمنة: القرآن والمرأة، م.س، ص ص، 54- 55.

اللفظ الثالث «**زوج**» **تخضعه ودود لمبدأ الألفاظ المحايدة، أي التي ليست مذكراً ولا مؤنثاً**، وتقوم بتفسير الآية الأول من «**سورة النساء**» على هذا الأساس «**لفظ زوج، كلفظ عام يستخدم في القرآن ليعني الزوج أو الرفيق أو الجماعة، وجمعه أزواج، ويستعمل ليشير إلى شركاء الحياة**: الزوج أو الزوجة؛ وقد تمّ استخدامه للاشارة إلى الجزء الثاني من عملية خلق الإنسان الذي قبلناه كحواء، أنثى الأبوين الأولين؛ غير أن لفظ زوج من الناحية النحوية مذكر يأخذ تصريف الفعل والصفة المذكرة المطابقة التي يعود إليها الضمير. أما المعنى المجرد، فإن لفظ زوج ليس مذكراً ولا مؤنثاً ويستخدم في القرآن ليشير إلى الحيوانات والنباتات بالاضافة إلى البشر»[1].

تنطلق ودود من كلمة «**زوج**» كي تفسر عملية الخلق، كما وردت في بعض الآيات القرآنية، «فكل شيء من الكائنات مقسم إلى زوجين {وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ} (سورة الذاريات- الآية 49) ويعني الخلق بالنسبة لها» خلق من كل شيء زوجين، وكل شيء مخلوق له نظير هو جزء من نظام ذلك الشيء {سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ} (سورة يس- الآية 36) لذا يتوقف كل شيء مخلوق على زوجه؛ وفي هذه الشرطية يرتبط خلق الأبوين الأولين بشكل ثابت وأساسي، ومن هنا يتسم الإثنان بالأهمية بشكل مساو. وتذهب ودود في تفسيرها للآيتين: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا} (سورة فاطر- الآية 11)؛ {وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى} (سورة النجم- 45 الآية) إلى أن القرآن يثبت خلق الإنسان في شكل زوج من ذكر وأنثى، لكنه لا يعزو خصائص صريحة لواحد منهما أو للآخر على الوجه الحصر، رغم أنه يميز بينهم فيقول {وليس الذكر كالأنثى}[2].

تتعامل ودود مع الآيات التي قامت بدراستها وفق المنهج الفيلولوجي، الذي يركز على المفردات المحايدة، وهرمينوطيقا التوحيد، وهي تفسر النص المقدس إنطلاقاً من أبعاده الكلية القائمة في الأساس على مبدأ المساواة. ولم تكن ودود الوحيدة من

---

(1) المرجع نفسه، ص 55.

(2) المرجع نفسه، ص ص، 56- 57.

بين النسويات المسلمات اللائي قارعن القراءات الفقهية/ الذكورية لقضية الخلق، فهذا ما فعلته أيضاً رفعت حسن، المنتمية إلى النسوية الإسلامية التأويلية.

تتناول ودود النساء اللائي ذُكرن أو تمت الإشارة إليهن في القرآن، وترى أن النساء، سواء اللائي ذكرن بشكل صريح أو اللائي تمت الاشارة إليهن إشارة عابرة، يمكن وضعهن ضمن فئتين رئيستين: **النساء اللائي لا يتمتعن بأهمية مستقلة في الفئة الأولى**، وقد قسمت هذه الفئة إلى مستويين: اللائي تمّ ذكرهن بشكل طفيف، واللائي قمن بوظائف مميزة لدور المرأة المناسب. وعلى مستوى الفئة الثانية، عملت النساء وفقاً للقيود الاجتماعية لأوضاعهن المعينة، فلم يصورها القرآن كأمثلة عامة. ومن أجل الإجابة عن الأسباب التي تدفع القرآن إلى عدم الكشف عن أسماء النساء بشكل مباشر خلصت ودود إلى أن «**الاشارات إلى الشخصيات النسائية في القرآن تستخدم خصوصية حضارية هامة تظهر احترام المرأة**. فلم يشر إليهن بأسمائهن بإستثناء **مريم أم المسيح**؛ وبما أن معظمهن زوجات، فالقرآن يشير إليهن من **طريق الكناية** مثل امرأة أو زوج فلان. ورأت أن عدم ذكر الأسماء يدل على احترام خاص للمرأة بشكل عام، وهي تقدم هذا الرأي لتموضعه في المنظومات الاجتماعية للقرن السابع ميلادي.

لا تناقش ودود بالشكل المطلوب أسباب إخفاء القرآن لأسماء النساء، إذ تكتفي بإعطاء هذا الإخفاء طابعاً له علاقة **بخصوصية احترام المرأة** (وقد تطرقتُ إلى هذه القضية في الفصل الثاني)، وكان بإمكانها **تحليل التورية أو الكناية على أسس ترتبط بالمنظومة البطريركية التي تجعل المرأة تكنى بإسم الزوج أو الإبن أو الأخ كـأم موسى** وأخت هارون امرأة نوح وامرأة لوط. تؤكد ودود أن الأمثلة التي ذكرها القرآن حين أشار للنساء كما هو الحال في سورة التحريم الآيات 10 -12-11، «**أمثلة للذين آمنوا والذين كفروا**» **وبتعبير آخر أمثلة للمسؤولية الفردية نحو الإيمان غير محدد بجنس**»[1].

تميز ودود بين المرأة كفرد والمرأة كعضو من أعضاء المجتمع، وتشير إلى أهمية تركيز القرآن على المرأة كفرد «القرآن يعامل الفرد سواء ذكر او أنثى بالطريقة نفسها تماماً، بمعنى أن ما ذكره القرآن عن العلاقة بين الله والفرد لم يتم التعبير عنه بألفاظ

(1) **القرآن والمرأة**، م.س، ص 72.

الجنس، أما ما يتعلق بالروحانية ليس ثمة حقوق للمرأة مختلفة عن حقوق الرجل»[1].

تتناول ودود ثلاث شخصيات نسائية تمّ ذكرها في القرآن وهنّ: أم موسى ومريم بنت عمران وبلقيس ملكة سبأ. وتناقش الآية السابعة من سورة القصص { وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ } لتصل في تأويلها إلى الخلاصة الآتية: «إن الأمر الذي ينبغي ألا نقلل من شأنه هو ذكر القرآن بأن أم موسى تلقت الوحي، مما يبيّن أن النساء كالرجال كن يتلقين الوحي»[2]، كما تميز بين الوحي وبين البلاغ الإلهي والرسالة التي تشير إلى أن الفرد تلقى بلاغاً من الله ومسؤول عند التبليغ إلى البشر جميعاً؛ لذلك تظهر أم موسى أن النساء مميزات في بعض الجوانب (كالأمومة والإنجاب)، ولكنهن مشمولات في جوانب أخرى».[3]

وفي ما يتعلق بـ مريم أم عيسى تركز ودود على ثلاث مسائل أساسية:

أولاً: العلاقات الأسرية في القرآن يتم وصفها في ضوء الأب أو الجد لكن نظراً لأنه لم يذكر أب المسيح، لم يمكن تسميته على هذا النحو؛

ثانياً: على الرغم من محورية المسيح في الديانة المسيحية، لم يتم منح إثبات مشابه لتجربة المخاض الفريدة (كما هو الحال في القرآن) في أي عمل ديني مسيحي.

ثالثاً: تصنيف القرآن لمريم {مِنَ الْقَانِتِين} (السورة التحريم- الآية 12) مستخدماً صيغة جمع المذكر للكلمة التي تشير للقانت لله، وعدم استخدام جمع المؤنث (قانتات)

---

(1) المرجع نفسه، ص 73.

(2) لا نجد في التاريخ الديني عند الديانات التوحيدية أي وجود لنساء تلقين الوحي أو كن من الأنبياء (النبيات). النبوة كانت محصورة بالرجال (موسى، المسيح، محمد) ولا نعلم إذا كانت بعض الديانات الوثنية تشير إلى أدوار للنساء على مستوى الوحي وهو الذي اقترن غالباً بالسحر. ثمة مؤشران مهمان يمكن استنباطهما من تاريخ الأنبياء: الأول، مركزية الأم لدى الأنبياء الموحى إليهم مثل مريم بالنسبة للمسيح وآمنة بالنسبة للرسول؛ الثاني، غياب الأب أو حضوره بشكل رمزي كما هو الحال بالنسبة ليوسف النجار، في حين أن النبي توفي والده قبل أن يولد. إن التناقض بين الوحي والأنثوي يرتبط في ذلك المخزون الأسطوري الذي يجعل النساء في حال من التضاد مع المقدس والمتعالي.

(3) القرآن والمرأة، م.س، ص 78.

يهدف إلى التأكيد أهمية مثال مريم لكل المؤمنين سواء الذكور أو الإناث، لذا لم تقيد فضيلتها بالجنس.

لا يشير القرآن إلى بلقيس إلاّ عبر الإيحاء {امرأة تَمْلِكُهُمْ} { وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ } (سورة النمل- الآية 23)، وبعد تتبعها لقصة ملكة سبأ تخرج ودود بجملة من النتائج أهمها: القرآن لم يستخدم ألفاظاً تقضي بأن وظيفة الحاكم لا تناسب المرأة بل إنه أشاد ببلقيس لحكمتها الدينية والسياسية.

تعتبر بلقيس[1] من أكثر الشخصيات النسائية إثارة للجدال وقد كتب عنها كثيرون، ومن بين الكتب المهمة «**بلقيس امرأة الألغاز وشيطانة الجنس**» حيث يعمل مؤلف الكتاب زياد منى على الإحاطة بموقعها في التراث الديني الإسلامي واليهودي والحبشي- المسيحي. ويمكن للقارئ العودة إلى الكتاب المذكور من أجل التعرف على الأدبيات التي وضعها الإخباريون العرب والتي امتزج فيها التاريخي مع الأسطوري.

تحت عنوان «**عدالة الجزاء: الآخرة في القرآن**» تعالج ودود في الفصل الثالث مسألتين: المساواة بين المرأة والرجل في الجزاء، والحور العِين في تناول القرآن للجنة.

درست ودود وضع المرأة في الآخرة وقسمته إلى مراحل: الموت، فالبعث، فالحساب، فالمصير، وناقشت المساواة في الجزاء من ناحية **تراكيب الجمل** (الآيات القرآنية) ومن ناحية **اللفظ المحايد** في اللغة العربية، وخلصت إلى أن الجزاء فردي أي على أساس الفرد «سواء أكان رجلاً أو امرأة فالكل سيجازى جزاءً مستقلاً تبعاً لما

---

(1) عرف الإخباريون العرب بلقيس بأسماء عدة واختلفوا حول اشتقاق الإسم ونسب ملكة سبأ. وقد عرف ابن نشوان الحميري -الإخباري الوحيد الذي حاول شرح اشتقاق الإسم في كتابه «**شمس العلوم**» - الاسم فقال: بلقيس **اسمان جُعلا اسماً واحداً مثل حضرمُوت وبعل - بك (بعلبك)** وذلك أن بلقيس لما ملكت بعد أبيها الهدهاد، قال بعض حمير لبعض: ما سيرة هذه الملكة من سيرة أبيها، فقالوا بلقيس، **أي بالقياس فسُميت** بلقيس. وقد لاحظ العديد من المستشرقين تجنب العرب البحث في اشتقاق الإسم، وقد رجح المستشرق **مونتغمري وات** أن الإسم مأخوذ من المفردة اليونانية (Pallakis) بمعنى عشيقة عبر لغة التوراة، حيث سجل الإسم بصيغة «فلجش؛ «فلجس» ويحرك وفق الرأي التقليدي السائد على نحو (Palegish). (انظر: منى، زياد: بلقيس، **امرأة الألغاز وشيطانة الجنس**، دار الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1998، ص ص، 51- 60).

اكتسبه على الرغم من وجود ميزان واحد (أي غير محدد بجنس) للحساب»، بمعنى أدق «لا يكتسب الحساب من خلال الجنس وإنما يكتسب من خلال الأعمال التي عملها الفرد قبل الموت»[1]. كما أكدت أن أوصاف الآخرة التي يعرضها القرآن موجهة للفرد، وأحياناً يشار إلى هذا الفرد بلفظ نفس، وأحياناً أخرى بتعبير «**منكم**» وهذا الفرد لا يتميز على أساس الجنس، وإنما على أساس الإيمان والأعمال التي هي المعيار للتمييز المستخدم في القرآن على نحو متناسق.

تنقد ودود التفسير التقليدي الحرفي للآية 54 من سورة الدخان {كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ[2]} وتذهب إلى أن لفظ حورية، كان يعني شيئاً ما خاصاً بالعرب في الجاهلية، وقد سماها عرب الصحراء بذلك بسبب بياضها وجمالها وإشراقها، «**إنها امرأة مخلوقة من بشرة وجلد وضّاح**».

ويظهر الوصف الخاص هنا برفاق الجنة، كما توضح ودود مدى إلمام القرآن بأحلام وأماني هؤلاء العرب، إذ إن النص الديني يقدم الحورية كحافز من أجل السعي وراء الحقيقة. ومن المستحيل التصديق بأن القرآن يقصد إلى تمثل المرأة البيضاء ذات العينين الواسعتين من حيث هو وصفٌ فرديٌّ عام للجمال في النوع الإنساني. فإذا نحن أخذنا هذه الأوصاف الأسطورية على أنها المثال الأنثوي الإنساني بإطلاق شامل، فإن عدداً من التحديدات الثقافية النوعية مُلزمةً بأن تتجه اتجاهات مخالفة للقرآن.

في كتابه «**الجنس في القرآن**» يخرج الباحث السوري إبراهيم محمود خلال حديثه عن الجنس في الآخرة والجنة وعن الحور العين بجملة من الملاحظات:

- تبدو نساء الجنة في منتهى السلبية من خلال خضوعهن المطلق لرغبات من ينالهن أو يوهبن له، حيث يتحولن إلى هبات للرجل دون تحديد لملامحهن الداخلية.
- النساء هؤلاء مجردات من كل تفكير، مكوَّنات وفق رغبات الرجل، شبقات كما يريدهن الرجل.

---

(1) آمنة، ودود: القرآن والمرأة، م.س، ص ص، 85- 91.

(2) يفسر الإمام الطبري حور عين بمعنى النقيّات البياض وهو جمع حوراء.

• النساء هلاميات موصوفات بالجمال الأخّاذ والاستعداد التام لتلبية رغبات الرجل؛ ولعل صفتين فيهن تلفتان النظر: سحر الجسد المثير والعذرية الدائمة مع صغر السن، وهما كافيتان دائماً لإنهاض الرجل وفق المعايير المطلوبة: عذرية متجددة مقابل ذكورة فحولية متجددة[1].

يذهب الباحث الألماني المختص في اللغات السامية القديمة كريستوف لوكسنبرغ (Christoph Luxenberg) في أطروحته «قراءة آرامية سريانية للقرآن - مساهمة في تفسير لغة القرآن»[2] إلى أن أهل التفسير شرقاً وغرباً قد اخطأوا في فهمهم التعابير القرآنية إعتماداً على عربية ما بعد سيبويه. ويبين لغوياً بأن تعابير «حور العين» ترجع إلى نصوص سريانية معروفة بالـ«ميامر» وضعها أفرام السرياني في القرن الرابع ميلادي عن الجنة. وخلاصة الشرح أن لفظ «حور» صفة سريانية للعنب الأبيض وأن «عين» صفة إسمية تعبر عن صفاء وبريق الحجارة الكريمة التي ينعت بها القرآن نصاعة العنب الأبيض، إذ يشبهه باللؤلؤ المكنون. ولما نعت القرآن (الولدان المخلدون) بالتعبير نفسه تبين كذلك بأن المراد بالولدان وفقاً للمرادف السرياني (يلدا): الثمار، فتوجّب قراءة «مجلدون» بدلاً من «مخلدون»: أي أن ثمار الجنة تؤكل باردة بخلاف أهل الجحيم {لَآَكِلُونَ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زَقُّومٍ (52) فَشَارِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ الْحَمِيمِ (54)}(سورة القارعة).

في الفصل الأخير من الكتاب تقوم ودود بتحليل للآيات القرآنية التي تمّ تفسيرها على أنها تتضمن تفوق الرجال على النساء مثل الدرجة والقوامة والفضل، وتعتمد في تفسيرها على أربعة سياقات: البيئة التي كتب فيها النص؛ التركيب النحوي للنص؛ النص بكامله؛ نظرته العالمية أو الشاملة. وقبل تطبيق منهج هرمينوطيقا التوحيد كقاعدة أساسية لأي تأويل، تطرح الأسئلة الآتية: إلى أي مدى يحدد القرآن الوظائف الخاصة بكل جنس؟ وهل توجد إستثناءات معينة للذكور أو الإناث؟ وهل يرفع القرآن من قيمة وظائف معينة على حساب وظائف أخرى؟

(1) انظر: محمود، إبراهيم: الجنس في القرآن، دار الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1998.

(2) Luxenberg, Christoph: The Syro -Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran, p 255-256- 257.

ترفض ودود الخلاصات الفقهية التي اعتبرت **المرأة كائناً بيولوجياً**، وتوضح أن القرآن لا يشير إلى أن **وظيفة الأنثى هي الإنجاب فحسب** «ولم يشر إلى أن الأمومة هي دورها الوحيد... وعلى الرغم من أن القرآن لم يحصر دور الأنثى في أمومتها لكنه يؤكد على البر والمودة والواجب المستحق للمرأة المُنجبة».

وفي سبيل الكشف عن **البعد المساواتي للنص الديني** تناقش ودود الآيات التي تمّ توظيفها (فقهياً) لإثبات التفوق الذكوري الفطري على الإناث، **وتستعين بأدوات التفسير التوحيدي** (الكليّ) بغية شرح ثلاث ألفاظ «**الدرجة، الفضل، القوامة**» وردت في الآيتين التاليتين: { وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ } (سورة البقرة-الآية 228)؛ {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا} (سورة النساء- الآية 34).

تفسر ودود مفردة «**الدرجة**» في تعبير {وللرجال عليهن درجة} فتقول **إن الدرجة ليست حصراً بين المرأة والرجل**، فمن الممكن أن يكتسب فرد أو جماعة ويُمنحوا درجة فوق بعضهم الآخر؛ فالقرآن يحدد أن بإمكان المرء، على سبيل المثال، **أن يحصل على درجة بالجهاد في سبيل الله بالمال والنفس**، أو بالهجرة إلى الله. لكن التمييز بين الأفراد أو الجماعات القائم على أساس الأعمال ينطوي على مشكلات تتعلق بقيمة النساء في المجتمع وكأفراد. وعلى الرغم من أن القرآن يميّز على أساس الأعمال، إلاّ أنه لا **يحدد القيمة الخاصة بأعمال معينة**، وإنما يترك لكل نظام اجتماعي تحديد قيمة أنواع الأعمال المختلفة بحسب ما يناسبه. وبما أن عمل الرجال يعتبر أكثر قيمة من عمل النساء بغض النظر عن مدى عشوائية تقسيم العمل، وهنا تكمن المشكلة، فإن القرآن اشترط عدداً من النقاط ينبغي أن يتأثر فيها التقويم الاجتماعي في ما يتعلق بالدرجة المكتسبة:

أ- إن كافة الأعمال القائمة على التقوى هي الأعلى قيمة؛

ب- يجوز أن تختلف الأعمال لكن يتم منح الجزاء على أساس ما عمله الفرد، ولذا لا يهم كيفية تقسيم الأعمال بين الذكور والإناث في بيئة اجتماعية معينة... والقرآن لم يُقسم العمل ولم يُقم منظومة متآلفة لكل نظام اجتماعي تتجاهل تماماً التباينات الطبيعية في المجتمع، بل على العكس يُقر بالحاجة إلى التباينات عندما يذكر أن الجنس البشري ينقسم إلى «شعوباً وقبائل لتعارفوا».

تنتقل ودود إلى ذكر الآيات التي يمنح بها الله الدرجة حيث يوجد التمييز القائم على أساس العلم {يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ } (سورة المجادلة- الآية 11)، وعلى أساس الاختلافات الاقتصادية والاجتماعية {نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ } (سورة الزخرف- الآية 32) وأخيراً الدرجة كامتحان لسكان الأرض { وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ } (سورة الأنعام- الآية 165)[1].

تتطرق إلى الآية التي وردت فيها مفردة «درجة» المتعلقة بالطلاق (سورة البقرة- الآية 228) وتقول: «لقد نُظر إلى هذه الآية على أنها **تعني أن الدرجة توجد بين جميع الرجال وجميع النساء في كل بيئة**، غير أن سياق العرض يعتبر بشكل واضح أنه متعلق بالطلاق، حيث للرجال ميزة على النساء. وفي القرآن تتمثل الميزة التي للرجال في تلك التي تظهر القدرة بشكل فردي على تلفظ الطلاق ضد زوجاتهم دون تحكيم أو مساعدة؛ وعلى الجانب الآخر لا تطلق المرأة إلاّ بعد تدخل السلطة»[2].

تخلص ودود إلى أن مفردة «فضل» الواردة في سورة النساء الآية 34 والتي نُظر إليها تتحدد على أساس أمرين: أولهما «**التفضيل**» وثانيهما {بما أنفقوا من أموالهم} **لإعالة المرأة**. ويستمد لفظ «**بما**» (الذي استخدمته ودود بمعنى على أساس) جذوره من «باء السببية» المستعملة في الآية، ما يعني أن الرجال قوامون على النساء فقط إذا وُجد شرطان: الأول، **التفضيل**؛ والثاني في أنهم ينفقون على النساء من أموالهم؛

(1) **القرآن والمرأة**، م.س. ص ص، 113- 116. انظر: **النسوية العربية رؤية نقدية**، م.س، ص 399.
(2) **القرآن والمرأة**، ص ص 118- 117.

وإذا ما تخلف أحد الشرطين، لن يكون الرجل حينئذٍ قواماً على المرأة... لذلك ثمة علاقة متبادلة بين المسؤوليات والامتيازات وقد طبقت هذه العلاقة على الميراث لأن الرجال مسؤولون عن الانفاق من أموالهم لإعالة النساء لذلك منحوا نصيباً مضاعفاً من الميراث». وبمعنى أدق وبعد إخضاع الآية 34 من سورة النساء لقاعدة التفسير الكلي تخرج ودود بالنتيجة الآتية: «الرجال قوامون على النساء في الأمور التي منح الله فيها بعض الرجال أكثر مما منحه لبعض النساء، وبما أنفق الرجال من أموالهم، وعليه فمن الواضح أن الرجال كفئة ليسوا قوامين على النساء كفئة»[1].

بعد شرحها لمفاهيم الدرجة والفضل والقوامة تدرس ودود خمس قضايا أساسية: **النشوز، الطلاق، تعدد الزوجات، الشهادة، الميراث.**

1 - النشوز: تشرح ودود مضمون الآية {فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا} (سورة النساء- الآية 34) وترى أنها تهدف إلى توفير وسيلة من وسائل تسوية الخلاف بين الزوج والزوجة، وكلمة قانتات تصف المرأة الصالحة وليس المرأة المطيعة للزوج، وهي تستعمل في ما يتعلق بكل من الرجال والنساء. ولا يمكن أن يعني النشوز **«عصيان الزوج»** نظراً لأن القرآن يستخدم هذا اللفظ لكل من الرجل والمرأة خصوصاً إذا وقع اضطراب بين الزوجين. وتتساءل ودود ما هي المقترحات التي يقدمها القرآن في مثل هذه الحالة؟ الحل الشفهي، الهجر، أما الإجراء الأخير فهو الضرب ولا يجوز إلاّ في الحالات القصوى. وتموضع ودود «الضرب» ضمن ثلاث خطوات تسلسلية: الأولى: منح القرآن أولوية لحالة النظام ويؤكد أهمية استعادته، وليس الضرب إجراءً تأديبياً يتعين اتخاذه بالنسبة للشقاق بين الزوجين؛ الثانية: إذا ما تمّ إتباع هذه الخطوات التي يراها القرآن يبدو من الممكن إستعادة النظام قبل الخطوة الأخيرة؛ ثالثاً: حتى لو تمّ التوصل إلى الحل الثالث فإن طبيعة الضرب لا يجوز أن تصل إلى العنف الزوجي أو الصراع بين الزوجين لأن ذلك يعتبر أمراً غير إسلامياً.

(1) المرجع نفسه، ص ص 119- 120.

تدرس ودود مفردة «الطاعة» الواردة في الآية 34 دراسة سياقية وتعتبر جملة { فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ } جملة اشتراطية بالنسبة للمرأة وليس أمراً، وتوضح أن القرآن لم يأمر المرأة بطاعة زوجها، كما لم يعتبر أن طاعة الأزواج خاصيّة من خصائص «الصالحات».

2 - **الطلاق**: خلصت ودود إلى أنه لا مؤشرات في القرآن تشير للجانب الأحادي في الطلاق، وأن القرآن لم يشر إلى النساء اللائي يطلقن أزواجهن ما يعني أنهن لا يمكنهن ذلك. على الرغم من أن ودود تشدد على الطابع غير الأحادي للطلاق وأن النص المقدس يفضل **المصالحة السلمية والمتبادلة** وإذا تعثر الأمر يمكن اللجوء إلى الطلاق، إلاّ أنها أغفلت **آية الخلع** التي يتجاهلها الفقهاء والتي جاءت ضمن آية الطلاق { الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ } (سورة البقرة- الآية 229)، وتعني الآية أن الزوجة إذا خافت ألا تقيم حدود الله من الطاعة للزوج والأمانة له، فيمكن لها أن تفتدي نفسها بأن تقدم إليه عوضاً، وقد بينت السنّة في حديث مشهور ذلك، فالصحابية **جميلة بنت عبد الله بن أبي** (كما جاء في تفسير الرازي) لم تكن تحب زوجها الصحابي **ثابت بن قيس بن شماس**، وكانت تبغضه أشد البغض وكان يحبها أشد الحب، فذهبت إلى الرسول وأقرت أنها لا تنقم من زوجها شيئاً في خلق أو دين ولكنها لا تحبه، وقالت فرق بيني وبينه فإني أبغضه، ولقد رفعت طرف الخباء فرأيته يجيء في أقوام فكان أقصرهم قامة، وأقبحهم وجهاً وأشدهم سواداً وأني أكره الكفر بعد الإسلام، فقال ثابت يا رسول الله مُرها فلترد علي الحديقة التي أعطيتها فقال لها ما تقولين، قالت: نعم وأزيده. قال لا حديقته فقط ثم قال لثابت خُذ منها ما أعطيتها وخل سبيلها، ففعل، فكان أول خلع في الإسلام[1].

3 - **تعدد الزوجات**: تموضع ودود آية تعدد الزوجات {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي

---

(1) البنا، جمال: **المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998، ص ص، 59- 60.

الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ(1) ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا} (سورة النساء - الآية 3) في قضية معاملة اليتامى وتقول: «لقد عجز بعض الأوصياء الذكور من المسؤولين عن إدارة أموال الإناث الأيتام، عن الامتناع من التدبير الظالم لتلك الأموال، لذا ثمة حل وضعه القرآن للحيلولة دون سوء التدبير، تمثل في زواج اليتامى الإناث. فمن جانب حدد القرآن هذا العدد على أربع زوجات، ومن جانب آخر، تعمل المسؤولية الاقتصادية لإعالة الزوجة على موازنة حق الحصول على أموال الأنثى اليتيمة من خلال مسؤولية الإدارة. تناقش ودود ثلاثة مبررات شائعة تمّ تقديمها لتعدد الزوجات من بينها الذي يعتبر أن عدم إشباع الزوجة الواحدة لشهوة الرجل، تسمح له بالزواج من اثنتين أو ثلاثة، وترى أن هذا المبرر ليس فقط مخالفاً لمبادئ القرآن وحسب وإنما يعتبر بوضوح أمراً غير قرآني»(2).

4 - **الشهادة**: في صيغة الآية التي تشير إلى شهادة المرأة {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} (سورة آل عمران- الآية 282) تؤكد ودود أن هذه الآية لم تسم المرأتين كشاهدتين، حيث إن امرأة تذكر الأخرى، فهي تعمل كمعاون لها. وتستشهد بفضل الرحمن الذي يعترض على استخدام التعبير الحرفي للآية في المعاملات المستقبلية كافة، وترى أن هذه الآية مهمة لحالة خاصة وأصبحت مهجورة، وتسجل الملاحظة الآتية: إن الشاهد الذكر بالاضافة

(1) تقترن الجملة الواردة في الآية الثالثة من سورة النساء «أو ما ملكت أيمانكم» بالجواري والمحظيات اللائي يرتبط بهن الخليفة، وقد ازدهرت ظاهرة المحظيات في المرحلة العثمانية. ويمثل اتخاذ المحظيات شكلاً آخر من أشكال الاقتران بالأباعد، ولم تكن المسألة فيه مرتبطة بالتبادلية أو الزواج بالأدنى، بل كانت هذه العلاقات غير الشرعية بمثابة اقتران بالأعلى بالنسبة للجواري. ويرتبط اتخاذ المحظيات وتعدد الزوجات بهيمنة الرجال على النساء على أساس السلطة أو الثروة أو كليهما معاً. في بعض الحالات النادرة قد تؤدي هذه النظم الخاصة باتخاذ المحظيات وتعدد الزوجات دوراً إيجابياً بالنسبة للنساء المعنيات. ولا يمكن أن ننسى الدور الذي لعبته بعض المحظيات على المستوى السياسي لا سيما في عهد المماليك وتعتبر شجرة الدر أبرز مثال على ذلك. (انظر: الأسر التركية الحاكمة من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر، ضمن كتاب: **موسوعة النساء والثقافات الإسلامية، المنهجيات والمنظومات والمصادر**، م.س، ص 91).

(2) **القرآن والمرأة**، م.س، ص ص، 135-134.

إلى المرأتين لا يساوي معادلة الواحد مقابل إثنين، لأنه يمكن بطريقة أخرى أن تحل أربع شاهدات محل رجلين، ومع ذلك لم ينص القرآن على هذا البديل... وتعتبر ودود أن الآية المذكورة تقتصر على أنواع معينة من العقود المالية ولم يقصد تطبيقها كقاعدة عامة[1].

5 - **الميراث**: في شرحها للآيات المتعلقة بميراث النساء، خلصت ودود إلى أنه رغم أن البيان القرآني الأولي في الآيات 11 و12 من سورة النساء ينص على أنه للذكر مثل حظ الأنثيين، إلاّ أن إلقاء نظرة كاملة على الآية نفسها يبيّن مجموعة متنوعة من التقسيمات النسبية بين الذكور والإناث. وفي واقع الأمر في حال وجود الأنثى الواحدة يكون نصيبها نصف الميراث، وقد تمّ مراعاة الآباء والأخوة والأقارب الأباعد، وأيضاً الذرية في مجموعات عدة مختلفة للاشارة إلى حصول الأنثى على نصف نصيب الرجل ليس هو التقسيم الوحيد لتقسيم الميراث، وإنما يعتبر واحداً من التقسيمات النسبية الجائزة التي يجب أن تأخذ في الاعتبار نقطتين أساسيتين: عدم حرمان الإناث بأي حال من الأحوال بما في ذلك الإناث الأباعد؛ يجب أن يكون توزيع الميراث بين الأقارب الباقين بالتساوي، وبإيجاز تتضمن مسألة الميراث هذه الاعتبارات: التوزيع على الأقارب الأحياء من الذكور والإناث؛ جواز الوصية بجزء من الثروة؛ لا بد من مراعاة ظروف أقارب المتوفى ومنفعتهم له وفوائد الثروة الموروثة[2].

تنهض أطروحة آمنة ودود «**القرآن والمرأة**» على قاعدة «**لا تفسير بنهائي**» فكل تفسير ينتمي إلى عصره، والتفسير الهرمينوطيقي الذي تقدمه يوافق في رأيها سياق المرأة الحديثة، مثلما تكيفت التفسيرات القديمة مع عصرها؛ **والتفسير المساواتي** الذي تبنته، إنطلاقاً من النص القرآني نفسه هو تفسير يوافق العصر الحديث. «إنه تفسير يعزز الحرية الفردية للمرأة، ويؤكد المساواة بين الجنسين، ويقصي السلطة الأبوية والتفوق الذكوري، ويؤهل النساء للاجتهاد التأويلي للنصوص الدينية، مثلما في حال الرجال الأكفياء لذلك»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص ص، 136- 138.

(2) م.ن، ص ص، 139-138.

(3) جدعان، فهمي: خارج السرب، م.س، ص ص، 58- 59.

إن آمنة ودود من أكثر النسويات المسلمات شهرةً وأكثرهن جرأةً في معالجة قضايا الإسلام والجندر للأسباب الآتية: الاعتماد على القرآن كمصدر أول وأخير؛ **الفصل بين القرآن والحديث، تجاوز حرفية النص القرآني تماماً في بعض الأحيان والاعتراض عليه والولوج إلى مرحلة ما بعد النص.**

وإذا أردنا الحديث عن «**إسلام نسوي**» أو «**لاهوت نسوي إسلامي**» يمكن القول إن ودود وزميلاتها من النسويات المسلمات الأميركيات هن الأشد حداثة، ويشتركن في ثلاث خصائص أساسية: **مناهضة الخطاب الفقهي الذكوري**[1]، **تأكيد أحقية المرأة المسلمة في الاجتهاد، التأسيس لإسلام نسوي يمارس الإصلاح من الداخل على قاعدة تأويل القرآن بالقرآن مع الاعتماد الكثيف على مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة.**

تجاهر النسويات المسلمات الأميركيات (آمنة ودود، وليلى أحمد، وعزيزة الهبري، وأسماء برلاس) بتبنّي أكثرهنّ لمصطلح «**الإسلام النسوي**» خلافاً لأغلب المسلمات العربيات المقيمات في البلدان العربية والإسلاميّة، «إذ كثيراً ما تجد الدارسة حرجاً في التصريح بأنّها تتبنى فكر حركة «الإسلام النسوي» دون تحفّظ أو دون حرص على تغييره، حتى يبدو أكثر ملاءمة مع البيئة الإسلاميّة؛ فالباحثة المصرية **هبة رؤوف عزت** تقترح استبدال «**النسوية الإسلامية**» بـ «الحركة النسائية الإسلامية»[2].

تبدو ودود كما تلاحظ الباحثة التونسية **آمال قرامي** في مقال لها تحت عنوان «**الحركة النسوية الإسلامية في أميركا**» أكثر النسويات اهتماماً بقضيّة العدالة الاجتماعيّة في الإسلام، وهو أمر مفهوم بسبب السياق الاجتماعي التاريخي، الذي أُثيرت فيه قضايا السود في علاقتهم مع الثقافة المهيمنة، التي عادة ما كانت تعالج المشكلات الاجتماعية والسياسية من منظور المثقف المعبّر عن ثقافة البيض. لذا ألّحت على عالميّة الإسلام، وتوجّه الرسالة إلى جميع الناس. وتأتي أهمية النسويات المسلمات

(1) ترى النسوية الاسلامية أن «الخطاب النظري» الاسلامي «التقليدي» حول المرأة، والقائل من غير كلَل أن «الاسلام أعطى للمرأة كامل حقوقها» وبأنه «كرّمها» و«حماها» هو خطاب «فقير بمحاجته» (argumentation)، وبدل أن يُقنع، يعبّر في الواقع «خير تعبير عن إضطراب عميق وظاهري». (انظر: البزري، دلال: **النسوية الإسلامية أو الجهاد النوعي**، ورقة قدمت إلى مؤتمر نظمه مجلس السكان العالمي (population council) في تونس 09/ 12/ 2006).

(2) قرامي، آمال: **الحركة النسوية الإسلامية في أميركا**، موقع الحوار المتمدن، www.alhewar.org

الأميركيات كما تشير قرامي من «تشبّعهن بالحرية الفكرية ومواكبتهن للتطوّر المعرفي في مختلف العلوم، ما شجعهن على طرق موضوعات جريئة مثل المطالبة، بإلغاء عدّة المرأة المطلقة، وحق إمامة الصلاة».

يرى البعض أن آمنة ودود تتبنى خطاباً راديكالياً، لكن هؤلاء النصوصيون **لم ينظروا إلى القرآن كمادة تاريخية دينامية**، فاعلة/ ومنفعلة قادرة على تجاوز العراقيل والتصدي للأسئلة التي يطرحها المسلمون عن عالمهم وعن دينهم. وإذا طبقنا نظرية ودود المتعلقة بـ «الولوج إلى مرحلة ما بعد النص»، يمكن الخروج بتأويلات جديدة ليس على مستوى فقه المرأة فحسب بل أيضاً على مستوى بعض الآيات التي تقف حاجزاً أمام كلانية قرآن وعالميته (على سبيل المثال آيات السيف) كنص ديني يخاطب العالمين.

7 - إمامة النساء: الصراع على فضاء المسجد

ما إن أمّت آمنة ودود صلاة مختلطة في نيويورك في 18 آذار/ مارس العام 2005[1] حتى أثارت حولها زوبعة من الاستنكار والغضب لا سيما من قبل بعض رجال الدين المسلمين والكتّاب. ربما أدركت ودود أن **منافسة الرجال/ الأئمة على فضاء المسجد**، وهو مطلب أساسي عند النسويات المسلمات تحديداً الأميركيات، ستؤدي إلى إحداث صدمة تصيب الذات الذكورية التي اعتادت النطق بإسم المقدس وإحتكار مجاله المكاني والعقدي. وقبل البدء في رصد ما يقوله الفقه الإسلامي في «**الإمامة الصغرى**» وشروطها، من المهم تقديم بعض من ردود الفعل التي **أثارتها** بسبب إمامتها لهذه الصلاة داخل إحدى الكنائس في نيويورك بعد أن رفضت ثلاثة مساجد إستقبالها؟

الإمامة والحيض

نشرت جريدة «**الشرق الأوسط**» مقالاً تساءل فيه كاتبه «**ماذا تفعل الإمامة إذا فاجأتها «الدورة الشهرية»** يوم الصلاة هل ستعين إمامة إحتياطاً «**ستاند باي**»، ومما جاء في جريدة «**المساء**» المصرية «المرأة المعتوهة آمنة ودود أصرت على أن تؤم الرجال

(1) في السابع عشر من أكتوبر العام 2008 قامت ودود من جديد بإمامة صلاة مشتركة بين الرجال والنساء في قاعدة مؤتمرات في أكسفورد، حيث أيدها في هذه الخطوة عميد معهد أكسفورد للدراسات الإسلامية تاج هارجي الذي رعى المناسبة.

في صلاة الجمعة» متهمة إياها بتنفيذ مخططات أميركية غايتها شق الأمة وتشويه الإسلام[1].

رد مفتي الجمهورية المصرية **علي جمعة** على إمامة ودود، بإصدار فتوى ترفض إمامة المرأة للرجال وإلقائها خطبة الجمعة، وجاء في الفتوى «إن الإسلام أمر بالعفة والعفاف، **وحرم الزنى والفاحشة**، ولأجل هذا نراه قد أمر بغض البصر للمؤمنين والمؤمنات على حد سواء ونهى عن الخلوة التي تؤدي إلى الفتنة، وأمر بستر العورة للرجل فيما بين السرة والركبة، **والمرأة في كل بدنها إلاّ الوجه والكفين**... ومن أوامر الله تعالى أمر النساء تكريماً لهن أن يقفن خلف صفوف الرجال. إن صلاة المسلمين قد اشتملت على السجود، فكان ذلك من قبيل قول العرب: إنما أخرك ليقدمك، فتأخير النساء في صفوف الصلاة ليس نوعاً من أنواع الحط من كراماتهن بل ذلك إعلاء لشأنهن... ولذلك نرى المسلمين شرقاً وغرباً سلفاً وخلفاً قد أجمعوا فعلياً **على** عدم تولي المرأة للأذان ولا توليها لإمامة جماعات الصلاة ولا توليها لإمامة الجمعة. وأما صلاة الرجال والنساء في صف واحد فلا تجوز بحال. ورداً على إمامة ودود أصدر مجمع فقهاء الشريعة في الولايات المتحدة بياناً استنكر فيه هذا **الموقف البدعي الضال** من اعتزام بعض النساء إلقاء خطبة الجمعة وإمامة صلاتها. أما الشيخ **يوسف القرضاوي** فقد أفتى بالآتي: «اتفقت كلمة أهل المذاهب الثمانية **على** أن المرأة لا تؤم الرجل في الفرائض، وجوّز بعض الفقهاء صلاتها بأهل دارها من الرجال المحارم، إن كانت كبيرة في السن وقارئة ماهرة للقرآن، على ألا تقف أمامهم بل خلفهم، وتجوز إمامتها للنساء وتقف وسطهن، أما إمامتها للرجال الأجانب فالجميع متفق على أنها لا تجوز، وكذا خطبتها للجمعة وصلاتها بالناس يوم الجمعة، وإن كان يجوز لها ان تعطي دروساً للناس دون أن تخطب لهم خطبة الجمعة. والأصل في الإمامة في الصلاة أنها للرجال، لن الإمام إنما جُعل ليُؤتَم به به، فإذا ركع ركع المأمومون خلفه، وإذا سجد سجدوا، وإذا قرأ أنصتوا[2].

(1) هذا يعني أن المرأة في الإسلام، تشكل تهديداً للأمة لأنها تقترن بالفتنة، وتالياً الخروج عن التقليد الفقهي الذي رسمه الناطقون بإسم المقدس، ما هو إلاّ زعزعة للأمة الإسلامية ووحدتها بسبب اختراق المرأة/ الإمامة لفضاء المسجد الجامع.

(2) البنا، جمال: **جواز إمامة المرأة الرجل**، دار بترا، دمشق، الطبعة الأولى، 2005، ص ص، 4- 23- 27- 30.

الإمامة الصغرى وشروطها

الإمامة في اللغة: مصدر أمّ يؤمّ، وأصل معناها القصد، ويأتي بمعنى التقدم، يُقال: أمّهم وأمّ بهم: إذا تقدمهم. وفي اصطلاح اللغة تطلق الإمامة على معنيين: **الإمامة الصغرى، والإمامة الكبرى**؛ ويعرفون الإمامة الكبرى بأنها: استحقاق تصرف عام على الأنام، وهي رئاسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي(صلعم)؛ أما الإمامة **الصغرى**: فهي ارتباط صلاة المصلي بمصلٍ آخر بشروط بيّنها الشرع. ويشترط لصحة الإمامة - كما ورد في الموسوعة الفقهية- الأمور الآتية:

أ- **الإسلام**: اتفق الفقهاء على أنه يشترط في الإمام أن يكون مسلماً، وعلى هذا لا تصح الصلاة خلف من هو كافر يعلن كفره، أما إذا صلى خلف من لا يعلم كفره، ثم تبين أنه كافر، فإن الحنفية والحنابلة قالوا: إذا أمهم زماناً على أنه مسلم، ثم ظهر أنه كافر، فليس عليهم إعادة صلاة، لأنها كانت محكوماً بصحتها، وخبره غير مقبول في الديانات لفسقه باعترافه.

ب- **العقل**: يشترط في الإمام أن يكون عاقلاً، وهذا الشرط أيضاً متفق عليه بين الفقهاء، فلا تصح إمامة السكران، ولا إمامة المجنون المطبق، ولا إمامة المجنون غير المطبق حال جنونه، وذلك لعدم صحة صلاتهم لأنفسهم فلا تبنى عليها صلاة غيرهم؛ أما الذي يجن ويفيق، فتصح إمامته حال إفاقته.

ج- **البلوغ**: جمهور الفقهاء (الحنفية والمالكية والحنابلة) اشترطوا لصحة الإمامة في صلاة الفرض أن يكون الإمام بالغاً، فلا تصح إمامة مميز لبالغ في فرض عندهم، لما ورد عن النبي (صلعم) أنه قال: « لا تقدموا صبيانكم» ولأنها حال كمال والصبي ليس من أهلها، ولأن الإمام ضامن وليس هو من أهل الضمان، ولأنه لا يؤمن معه الإخلال بالقراءة حال السر. ولم يشترط الشافعية في الإمام أن يكون بالغاً، فتصح إمامة المميز للبالغ عندهم مطلقاً، سواء أكانت من الفرائض أم النوافل، لحديث عمرو بن سلمة أنه «كان يؤم قومه على عهد رسول الله وهو ابن ست أو سبع سنين». لكنهم قالوا: البالغ أولى من الصبي، وإن كان الصبي أقرأ أو أفقه، لصحة الاقتداء بالبالغ بالإجماع.

د- **الذكورة**: يشترط لإمامة الرجال أن يكون الإمام ذكراً، فلا تصح إمامة المرأة للرجال،

وهذا متفق عليه بين الفقهاء، لما ورد في الحديث أن النبي (صلعم) قال: « **أَخِّروهن من حيث أخرهن الله**» والأمر بتأخيرهن نهي عن الصلاة خلفهن. ولما روى جابر مرفوعاً: «لا تؤمَنّ امرأةٌ رجلاً» ولأن في إمامتها للرجال إفتناناً بها. أما إمامة المرأة للنساء فجائزة عند جمهور الفقهاء (وهو الحنفية والشافعية والحنابلة) واستدل الجمهور لجواز إمامة المرأة للنساء بحديث أم ورقة «ان النبي (صلعم) أَذِنَ لها أن تؤم أهل دارها». لكن كره الحنفية إمامتها لهن، لأنها لا تخلو عن نقص واجب أو مندوب، فإنه يكره لهن الأذان والإقامة، ويكره تقدم المرأة الإمام عليهن. فإذا صلت النساء صلاة الجماعة بإمامة امرأة وقفت المرأة الإمام وسطهن. أما المالكية فلا تجوز إمامة المرأة عندهم مطلقاً ولو لمثلها في فرض أو نفل. ولا تصح إمامة الخنثى للرجال ولا لمثلها بلا خلاف، لاحتمال أن تكون امرأة والمقتدي رجلاً، وتصح إمامتها للنساء مع الكراهة أو بدونها عند جمهور الفقهاء، خلافاً للمالكية حيث صرحوا بعدم جوازها مطلقاً.

هـ- **القدرة على القراءة**: يشترط في الإمام أن يكون قادراً على القراءة وحافظاً مقدار ما يتوقف عليه صحة الصلاة على تفضيل يذكر في مصطلح القراءة.

و- **السلامة من الأعذار**: يشترط في الإمام إذا كان يؤم الأصحاء أن يكون سالماً من الأعذار، كسلس البول وانفلات الريح والجرح السائل والرعاف، وهذا عند الحنفية والحنابلة، وهو رواية عند الشافعية، لأن أصحاب الأعذار يصلون مع الحدث حقيقة، وإنما تجوز صلاتهم لعذر، ولا يتعدى العذر لغيرهم لعدم الضرورة، ولأن الإمام ضامن، بمعنى أن صلاته تضمن المقتدي، والشيء لا يضمن ما هو فوقه.

ز- **القدرة على توفية أركان الصلاة.**

ح- **السلامة من فقد شرط من شروط الصلاة.**

ط- **النية**[1].

حدد الفقهاء صلاة الجماعة «فعل الصلاة في الجماعة» بشروط عدة ترتبط بالرجل،

---

(1) **الموسوعة الفقهية**، الجزء السادس، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية، 1986، ص 201 وما بعدها. جميع المعلومات الواردة حول الإمامة الصغرى وشروطها أخذت من المصدر نفسه.

أما بالنسبة للنساء، فعند الشافعية والحنابلة **يسنّ لهن الجماعة منفردات عن الرجال، سواء أأمّهن رجل أم امرأة؛** لفعل **عائشة وأم سلمة.** وقد أمر النبي **أم ورقة** بأن تجعل لها مؤذناً لها وأمرها أن تؤم أهل دارها. ولأنهن من أهل الفرض، فأشبهن الرجال. أما الحنفية فإن الجماعة للنساء عندهم مكروهة، ولأن خروجهن إلى الجماعات قد يؤدي إلى الفتنة. ومنع المالكية جماعة النساء، لأن من شروط الإمام أن يكون ذكراً **فلا تصح إمامة المرأة لرجال،** ولا لنساء مثلها، وإنما يصح حضور جماعة الرجال إذا لم تكن مخشية الفتنة. ومن بين الشروط التي وضعها الفقهاء لصلاة الجمعة تحديداً المتعلقة بشروط الوجوب شرط الذكورة، **فلا تجب صلاة الجمعة على النساء،** وذكر صاحب البدائع حكمة ذلك فقال: «**وأما المرأة فلأنها مشغولة في خدمة الزوج، ممنوعة من الخروج إلى محافل الرجال، لكون الخروج سبباً للفتنة ولهذا لا جماعة عليهن أيضاً**»[1].

أجمع فقهاء المذاهب الأربعة: **الحنفية المالكية والشافعية والحنابلة** على عدم مشروعية أذان المرأة وإقامتها الصلاة للرجال. وقد نص المذهب الحنفي على كراهة أذان المرأة حتى إنهم نقلوا عن الإمام **ابي حنيفة أنه لو أذنت المرأة للرجل فإنه يُستحب إعادة هذا الأذان**[2]. ونص المالكية في كتبهم على عدم جواز أذان المرأة للرجال، واعتبروا آذانها غير صحيح حيث أكدوا شرط الذكورة لصحة الأذان[3]. والشافعية أيضاً نصوا على منع المرأة من الأذان للرجال، وقد قال الإمام الشافعي بعدم جواز أذان المرأة للرجال. وفي ما يتعلق بتولي المرأة **إمامة الرجال في الصلاة.** أجمع الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم على أن المرأة لا تؤم الرجال، وقد استدل الفقهاء جميعاً في المذاهب الأربعة على مذهبهم بما يلي:

---

(1) **الموسوعة الفقهية**، الجزء السابع والعشرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطابع دار الصفوة، الكويت، الطبعة الأولى، 1992، ص ص، 198-197.

(2) يرتبط صوت المرأة عند بعض المفسرين بالعورة وقد خرج المرتضى **الزبيدي** في كتابه «**تاج العروس من جواهر القاموس**» بالخلاصة الآتية: على المرأة إذا خرجت من المنزل عند الضرورة أن تلتزم الصمت لأن «صوتها يوازي القضيب الذي يلج أذن الرجل فيحولها إلى فرْج» أما **التيفاشي** في كتابه «**أوصاف النساء**» فقد قال «وإذا حدث وخرجت المرأة «لا تتكلم عند ذلك إلاّ لضرورة لا بد منها وتجعل اصبعها في فمها حين كلامها لتُخشّن كلامها مهما استطاعت». (انظر: قرامي، آمال: الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، م.س، ص 619).

(3) البنا، جمال: **جواز إمامة المرأة الرجل**، م.س، ص ص، 13 - 14.

{ الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ } (سورة النساء -الآية 34) كما استدلوا بما رواه أبو بكرة عن النبي «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»؛ واستدلوا أيضاً بحديث أبي هريرة «خير صفوف الرجال أولها، وشرها آخرها، وخير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها». وأكدوا أنه «لم ينقل عن الصدر الأول أن امرأة أمت الرجال، فلو كان ذلك جائزاً لحصل ولو مرة، وحيث لم يحصل هذا أبداً في الصدر الأول، فهذا غير جائز لأنه لو كان جائزاً لنقل ذلك عن الصدر الأول[1].

إمامة المرأة الرجال: الصوت القرآني

أجاز بعض الفقهاء بينهم **أبي ثور والمزني وابن جرير الطبري إمامة المرأة الرجال مطلقاً**، أي في فرض ونفل. وذهب بعضهم إلى أنه **تجوز إمامة المرأة للرجال في النفل**، وهو رواية عن الإمام أحمد، وعنه أيضاً تصح في التراويح واختاره بعض الحنابلة. واستدل من قال بجواز إمامة المرأة للرجل مطلقاً بحديث **أم ورقة بنت نوفل** «أن النبي (صلعم) لما غزا بدراً قالت: قلت له: يا رسول الله ائذن لي في الغزو معك، أمرِّض مرضاكم، لعل الله أن يرزقني الشهادة، قال: قري في بيتك فإن الله عزل وجل يَرْزُقُكِ الشهادة: قال: فكانت تسمى الشهيدة، وكانت قد قرأت القرآن واستأذنت النبي أن تتخذ من دارها مؤذناً فأذن لها. وفي رواية أخرى أمرها أن تؤم أهل دارها في الفريضة. ويستفاد من هذا الحديث أن أم ورقة كانت تؤم أهل دارها وكان من ضمن أهل دارها المؤذن، وغيره من الرجال، ولا فرق بين الفرض والنفل لاطلاق الرواية، كما ورد لفظ الفريضة في رواية ثانية: فإذا صحّت إمامة أم ورقة بإذن رسول الله صحّت إمامة امرأة للرجل، إذاً العبرة في العموم[2].

لا إشارة واضحة في القرآن بشأن عدم جواز إمامة المرأة للرجال، فلا دليل مباشر، وغالبية المذاهب الإسلامية تستند إلى ما ورد في سورة النساء الآية 34. وقد سبق لـ آمنة ودود تفسير قضية القوامة، حيث اعتبرت أن «الرجال قوامون على النساء في

---

(1) المرجع نفسه، ص ص، 16- 17.

(2) أنور، حافظ محمد: **ولاية المرأة في الفقه الإسلامي**، دار بلنسية، الرياض، الطبعة الأولى، 1420 هـ، ص ص، 189- 193.

الأمور التي منح الله فيها بعض الرجال أكثر مما منحه لبعض النساء، وبما أنفق الرجال من أموالهمن وعليه فمن الواضح أن الرجال كفئة ليسوا قوامين على النساء كفئة».

وبما أن الرجال قوامون على النساء وفق الفهم الفقهي فلا تجوز الولاية للنساء بل للرجال، وإمامة الصلاة نوع ولاية، فلا تصح إمامة بمن هو قيم عليها. لكن الفقهاء لم يلاحظوا المساواة الصريحة بين الرجال والنساء في التكاليف الشرعية كما خلص المفكر الإسلامي المصري جمال البنّا (1920-2013) «والجنس لا يؤثر في هذا المجال فصلاة المرأة وزكاتها وصيامها ليست أقل، ولعل آيات المساواة (آل عمران- الآية 195) (النساء- الآية 32) (التوبة- الآية 71) (التوبة - الاية 72) (الأحزاب - الآية 35) (الحديد- الآية 12) (الفتح - الآية 5) تشكل الأدلة على العدل والمساواة خصوصاً أن القرآن نهى عن التفضيل، ولم يحرم النساء من فضلهن بل اعترف به ما بين الرجال والنساء { وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا} (سورة النساء- الآية 32). ولا يتذكر الفقهاء «**النصوصيون**» بإستثناء الطبري وأبي ثور والمزني الذين أجازوا حق المرأة في الإمامة الصغرى منطوق الآية 71 من سورة التوبة، **والتي تدل بشكل صريح على المساواة، لا التفضيل من حيث مرتبة الذكورة، بل التفضيل القائم على التقوى**{ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}.

وحسب السُنة وضع **الرسول** معياراً لمن يستحق الإمامة: جمع القرآن وفقهه، فمن كان أكثر جمعاً له وعلماً به، فهو أحق بالإمامة، «وطبق الرسول هذا المعيار بلا إستثناء؛ فأعطى الإمامة صبياً على رجال راشدين، لأنه كان أكثر جمعاً للقرآن، كما استخلف **ابن أم مكتوم** فكان يقوم بالإمامة وهو كفيف على مبصرين، كان **عمر بن الخطاب** يصلي وراء **سالم مولى أبي حذيقة، أي عبده**. ففي كل هذه الحالات يكون **من هو أعلم بالقرآن هو الأحق بالإمامة**، وكانت أم ورقة **قد جمعت القرآن وهو أمر عظيم لم يتحقق إلاّ لعدد قليل من الصحابة**[1].

(1) البنا، جمال: **جواز إمامة المرأة الرجل**، م.س، ص ص، 55- 56.

استند الفقهاء الذين قالوا بتحريم إمامة المرأة للرجال على الأحاديث (وجزء منها أحاديث آحاد)، ومعلوم أن الرسول نهى عن تدوين حديثه كما يؤكد **جمال البنّا** «لأن القرآن الكريم لم يشأ التأبيد إلاّ للكليات، وأن الرسول لو كتب التفصيلات لأعطاها ذلك نوعاً من التأبيد الذي يتنافى مع ما أراده القرآن ولهذا نهى عن كتابة حديثه وترك التفاصيل للزمان تظل ما دامت صالحة... وليس في هذا ما يمس السُنة، لأن الأمر بعدم التدوين إنما جاء من صاحب السُنة نفسه، ولأن الرسول قرره في أحاديث عديدة، وفي حديث أبي عوف بن مالك قال: خرج علينا رسول الله وهو مرعوب متغير اللون فقال: أطيعوني ما دمت فيكم، وعليكم بكتاب الله عز وجل فأحلوا حلاله وحرموا حرامه. وفي رواية أخرى قال الرسول: لا أحل إلاّ ما أحل الله في كتابه، ولا أحرم إلاّ ما حرم الله في كتابه... ومعنى هذا أن كل ما قدمتموه من أسانيد لتحريم الإمامة هي من السنة التي لا تستقل بتحريم أو تحليل، وهي من أحاديث الآحاد التي لا تفيد القطع، فضلاً عن أن السُنة كلها ليس لها تأبيد القرآن»[1].

اعتمد فقهاء المذاهب الذين قالوا بعدم جواز إمامة المرأة للرجل على الأحاديث الآتية:

أ- أخّروهن من حيث أخّرهن الله.

ب- عن **أبي هريرة**، قال **رسول الله**: خَيْرُ صفوف الرجال أَوَّلُها وشرُها آخرها وخير صفوف النساء آخرها وشرها أَوَّلُها. (سبق لـ **فاطمة المرنيسي** أن نسفت غالبية الأحاديث التي رواها أبو هريرة نقلاً عن الرسول بعد أن طبقت علم الجرح والتعديل، وهو العلم الذي يعتمد عليه علماء الحديث من أجل التثبت من صحة ما نُقل عن النبي. وهذا العمل يقتضي كما أشرنا سابقاً، التحقق من صحة الحديث ورواته وسيرة المحدث، وعلاقاته العائلية وتعليمه ومعلميه وتلاميذه ورحلاته العلمية واشغاله التجارية، وما قيل عن نزاهته الأخلاقية والتزامه الديني، ودقته العلمية).

ج- عن **أنس بن مالك** أن جدته **مليكة** دعت النبي لطعام صنعته فأكل فقال: «قوموا

(1) المرجع نفسه، ص ص، 60-59.

فأصلي بكم» فقمت إلى حصير لنا قد أسود من طول ما لبث فنضخته بماء، فقام عليه رسول الله وصففت أنا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا فصلى بنا ركعتين ثم إنصرف.

د- وعن **أبي سعيد الخدري** قال: خرج **رسول الله** في أضحى أو فطر إلى المصلى فمر على النساء، فقال: يا معشر النساء تصدَّقن فإني رأيتكن أكثر أهل النار، فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: «تُكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين، أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن» قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليست شهادة المرأة نصف شهادة الرجل؟» قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان عقلها» أليس إذا حاضت لم تصل ولم تَصُمْ»، قلن: بلى. قال: «فذلك من نقصان دينها». (وعليه كما يذهب الفقهاء فإن الرسول وصف المرأة بنقصان الدين والعقل، وبما أن الإمامة موضوع رفعة وكمال، فلا تصرح إمامة الناقص للكامل).

والحال ما هي خلفيات منع المرأة عن الإمامة الصغرى؟ وما الذي حول المسجد الجامع إلى فضاء ذكوري يُقصي النساء عن مجال المقدس بحجة **النقص والفتنة** بعدما كان الرسول ينظم الصلاة بين النساء والرجال في الإسلام المبكر؟ وإذا دخلت النساء المسجد ما هي الشروط التي حددها الفقهاء؟ وهل ثمة شواهد تاريخية حيّة لوجود امرأة/ إمامة ولوجود مساجد خاصة بالنساء وأين؟

المسجد والتقسيم الجندري

نظراً إلى عدم وجود آية صريحة تمنع المرأة عن الإمامة الصغرى استند فقهاء الإسلام إلى المعطى الطبيعي المتعلق بطبيعة الأنثى، التي اقترنت عندهم بالفتنة والعورة ونقصان العقل والدين. حرص الإسلام الفقهي/ البطريركي على إبعاد المسلمات عن كل المراكز التي تخالف كما يقولون طبيعتهن؛ وهذا الإتكاء على حجة الطبيعة كما خلصت رجاء بن سلامة دفع **القرطبي** على سبيل المثال إلى أن يستدل على قوامة الرجل على المرأة بمعطيات طبية قديمة قدمتها الثقافة الفلسفية والطبية (اليونانية)[1]

---

(1) خلصت الفلسفة اليونانية القديمة إلى اعتبار المرأة سلبية والرجل إيجابياً، وهذا التصور ينطلق من تمثلات القدامى عن العملية الجنسية ومن ثنائية تفاضلية مهمة في الفكر الفلسفي القديم هي ثنائية المادة والصورة. فقد اعتبر أرسطو الذكر مانحاً للصورة، أي صورة النسل من خلال منيّه، واعتبر =

في ذلك العصر، وتتمثل في نسبة الحرارة واليبوسة إلى الرجل ونسبة الرطوبة والبرودة إلى المرأة، ويقول القرطبي في شرح آية القوامة: «وقيل للرجال زيادة قوة في النفس والطبع ما ليس للنساء، لأن طبع الرجال غلب عليه الحرارة واليبوسة فيكون فيه قوة وشدة، وطبع النساء غلب عليه الرطوبة والبرودة، فيكون فيه معنى اللّين والضعف، فجعل لهم حق القيام عليهن بذلك، وبقوله تعإلى: «وبما أنفقوا من أموالهم».

لكن حجة الطبيعة التي أدت إلى تقسيم الأدوار الجندرية، في المجال الخاص والعام، لم تكن الركيزة الأساسية التي استند إليها مانعو إمامة المرأة للرجل، بما تولده من ثنائيات تقابلية، باردة/ حارة، متحركة/ قارة، صلبة/ لينة، إيجابية/ سلبية، فقد تمّ تقديس هذا الخطاب الإقصائي، **فإنتقل إلى حيز المتعالي/ المقدس**، وبذلك اجتهد الفقهاء التقليديون في محاججة القرآن للتأكيد **أن المرأة غير مؤهلة بحكم تكوينها البيولوجي للقيام بأدوار سياسية ودينية/ عامة ووظيفية**، كالإمامة الصغرى (إمامة

= المرأة موفرة للمادة من خلال دم حيضها، بحيث إن الذكر يقوم بالدور الايجابي النشيط وتقوم المرأة بدور الوعاء السلبي، وانتهى من هذا الاستدلال إلى أن الذكر ذكر بفضل قدرته الخاصة، والأنثى بفضل عجزها الخاص. هذه الثنائية لم يعد لها مبرر في البيولوجيا الحديثة، وما زال السلفيون يحتفظون بها، وها هو الشعراوي وإنطلاقاً من الإيديولوجية اليونانية القديمة يقول: « إن المواقعة بين الرجل والمرأة يقوم الرجل فيها بدور إيجابي لأنه يقذف الحيوان المنوي مؤهلاً للإخصاب، وهو في هذه الحالة يبذل جهداً كبيراً ويسفح طاقة هائلة لقاء قذف هذه المحتويات الحيوية، ولكن دور المرأة سلبي لأن إفرازاتها أثناء الممارسة الجنسية لا تحمل عنصر الحياة في توّها، إنما المقصود من هذه الإفرازات تشحيم الذّكر (القضيب) **حتى يسهل الإيلاج وحتى لا تصادفه أي صعوبة أثناء الإتيان.** ولا يحدث الحمل إلاّ عندما يلتحم الحيوان المنوي مع البويضة وليس كل اتصال جنسي تنزل فيه بويضة أنثى، إنما تنزل هذه البويضة كل شهر بصفة دورية منتظمة. لذلك الرجل دوره ايجابي والمرأة دورها سلبي أو أقل إيجابية». تنفي الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة في مختلف مدارسها وتعدد مشاربها نظرية الأسطورة اليونانية، وقد انطلقت من فرضية مفادها أن **التمايزات الاجتماعية** والأدوار المختلفة للنساء والرجال هي اختلافات، لا يمكن أن تكون طبيعية ومحددة ومفروضة أنطولوجياً ومحكومة بفوارق بيولوجية، لأن الصيغ الذكورية والأنثوية هي صيغ تمّ بناءها من خلال العوائد والممارسات والوحدات التصورية الموجودة في كل مجتمع، وهي محددة بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أكثر من كونها محددة بعوامل بيولوجية. كما أن بناء الذكورة وبناء الأنوثة يختلفان حسب العصور والطبقات الاجتماعية وحسب الأعراف والاثنيات والديانات وحسب الفئات العمرية للرجال والنساء. (انظر: بن سلامة، رجاء، **بنيان الفحولة**، م.س، ص ص، 117– 121؛ انظر ايضاً: مولود، أمغار: «**الاختلاف من الجنس إلى النوع، المناظرة القائمة بين الحتمية البيولوجية والبناء الثقافي**»، **موقع الأوان**، 23 حزيران/ يونيو 2012).

الرجل للمرأة) ورئاسة الدولة، والقضاء، وغيرها من الوظائف الأخرى. لكن هذا لا ينفي وجود إتجاه حديث خالف الفقهاء السابقين والمعاصرين، إذ أجاز للمرأة على سبيل المثال أن تتولى رئاسة الدولة، وأن الإسلام يجيز للمرأة ما يجيز للرجل. إن الحجة الدينية المستندة إلى الطبيعة، هي نوع من أنواع الإكراه، أو «حجج السلطة» على حد تعبير بن سلامة، إذ تستمد قوتها وقوة إقناعها من منطقها الخاص أي المرجع المقدس.

يمكن الحديث عن تقديس فقهي للفحولة، بدالها الديني والسياسي، الخاص والعام، مقابل تهميش الأنثى، الضعيفة والسلبية؛ وخطورة هذا الخطاب الذي أسس له الفقهاء التقليديون لا يرتبط بالطابع الإنشطاري (ذكر/ أنثى) الذي قسّم عالم الإسلام إلى فضائين متباعدين فحسب، بل في إحالة الخرافة البيولوجية على المقدس، والمقدس متعالٍ لا يمكن مقارعته ومجادلته، وهذا التقديس للذكر/ الفحل لا يقتصر على الخطاب الديني، إذ له نظيره في المنظومة المجتمعية والثقافية؛ فالذكر يمارس قوته الإقصائية ويستمدها من المتخيل/ الأسطوري، وهو هنا بمثابة «الرب/ رب العائلة» المتسلط والرؤوف والرحيم والقهار.

تحت عنوان **«الشاذ الذي لا يقاس عليه»** سعت **آمال قرامي** إلى تفكيك أسباب منع المرأة من الإمامة الصغرى، وتقدمها في الصلاة، إذ تشير إلى أن الخطاب الديني، يريد الحفاظ على التراتبية الهرمية الاجتماعية، «والإمامة ترمز إلى هذه التراتبية باعتبار أنّ المصلّين يتبعون من يتقدّمهم ولا ينبغي أن يتساووا معه. ومن ثمّة فإنّه ليس بمقدور المجتمع أن يتقبّل أن تكون المرأة إمامة يتبعها الرجال ويقتدون بها في أمور الحياة أو في أمور العبادة؛ ذلك أنّ سنّة النساء في الصلاة التأخير لا التقدّم على الرجال. وما من شكّ في أنّ تأخير المرأة يعكس منزلتها الأنطولوجية والاجتماعية. فإذا كانت المرأة التي تشغل منصب الإمامة الصغرى متزوجة فإنّ انشغالها بالإمامة يتعارض، حسب عدد من الفقهاء، مع واجباتها الزوجية كما أنّه يؤدي إلى توتّر العلاقة الزوجية المبنية على طاعة المرأة للزوج وخروجها بإذنه». وترى قرامي أن رفض المجتمع الذكوري، في الغالب، أن تكون المرأة متقدّمة على الرجل في مجالين من أهم مجالات الحياة، أي العلم والعبادات، يعود إلى سيادة الاعتقاد أنّ الحكمة لا تصدر إلاّ عن أفواه الرجال

وأنّ «رأي المرأة ناقص ولاسيما في محافل الرجال». وهذا يعني أنّ **تولية المرأة إمامة الصلاة معناه إقرار المجتمع بتفوّقها المعرفي وبمتانة دينها وحسن خلقها** وبأنّها يمكن أن تكون قدوة للآخرين. وهو أمر يخدش الإيديولوجية الذكورية في العمق؛ **فهل تطاع المرأة والحال أنّها مطالبة بطاعة الرجال؟** ويتبدّى أنّ المرأة المتقلدة منصب الإمامة تقوّض المثال المترسّخ في المتخيل الجمعي الذي يؤكد أنّ المرأة «ناقصة عقل ودين» كما أنّها تجعل الحجج التي ارتكز عليها العلماء لتبرير تفوّق الرجل على المرأة واهية.

حين قامت **آمنة ودود** بدور الإمامة، تصدت للمنظومة الدينية الذكورية، **التي اعتبرت إمامة الأنثى ضرباً من ضروب الاستيلاء على المراكز التي كرسها الفقهاء للرجال/ الذكور**، وهذا ما يفسر الهجوم من قبل رجال الدين على ودود، **المرأة/ الإمامة**، فقد رأوا في هذا المشهد النسوي/ الاختراقي لفضاء الذكورة المؤسس، **دالاً أنثوياً جامحاً غايته في الدرجة الأولى تعرية الخطاب الفقهي الأبوي وتقليص الفوارق الجندرية التي أسس لها**، ما يعني أيضاً تقليص شروط القوامة وتكريس المساواة بين الجنسين في كل المجالات، من المنزل إلى المسجد الجامع، ومن الخاص إلى العام، ومن الدور الدينى إلى الدور السياسي وصولاً إلى الإفتاء. المساواة يرفضها النصوصيون لأنها تزيل هذا التقسيم، **وتموضع الأنثوي بشكل مباشر في المقدس، كفاعل/ دينامي قادر على إمامة الجماعة، وبذلك لا يعود للجندر أي دور في مخاطبة المقدس، فتصبح هوية الإمام/ الإمامة، هوية عبادية/ جامعة توحيدية، لا تُقاس على اعتبارات جنسية/ جندرية.**

النساء والجامع

لم ينشغل الفقهاء بمنع النساء عن الإمامة الصغرى فحسب، بل إن بعضهم منع المرأة من المشاركة في صلاة الجمعة/ الجامعة، بحجة منع الفتنة، فالمرأة/ العورة تشكل خطراً على صلاة المؤمنين وعلى الأمة، خصوصاً إذا كانت جميلة، وحتى الذين أجازوا دخول المسلمات إلى الجامع وضعوا شروطاً فقهية، **وأقاموا تمييزاً جندرياً في فضاء المقدس، فانفصلت النساء عن الرجال، ووضعن في الصفوف الخلفية**، علماً أن بعض المساجد بنت أماكن مخصصة للنساء في طوابق فوقية، كما خصصت باباً للنساء وباباً للرجال ما أدى إلى **تأسيس هندسة جندرية على عتبات المقدس**. وقبل تسليط

الضوء على التقسيم الجندري/ الفقهي داخل المسجد الجامع خلال صلاة الجمعة، من المهم الإضاءة على مسألة مهمة تتعلق بأدوار النساء في مجال المعرفة الدينية[1] عبر التاريخ الإسلامي المسكوت عنه ولو بإيجاز شديد.

برزت أسماء النساء في مجال الفقه والإفتاء في عصور متقدمة، ومن الفقيهات المشهورات اللائي سجلت المصادر تراثهن الفقهي، الفقيهة **عائشة الباعونية**[2] المتوفاة العام 922 هـــ، وهي تنتمي إلى القرن العاشر الهجري، عرفتها المصادر **بالشيخة الدمشقية الأديبة العاملة**، وعاصرت **السلطان الغوري** المملوكي في القاهرة. ومن فقيهات هذا القرن أيضاً **خديجة بنت العامري** التي توفيت العام 935 هـ، والتي عُرفت بـ «**الفقيهة الصالحة**». وينقلنا التاريخ إلى القرن الثاني عشر لنجد الفقيهة التي تدعى **قريش بنت عبد القادر الطبرية المكية**. وتلاحظ الباحثة المصرية **هدى السعدي** في دراستها «**التاريخ المنسي للفقيهات والمفتيات في الإسلام**» أنه بعد هذا العصر لم تظهر على الساحة المتأخرة أسماء لنساء فقيهات باستثناء **الفقه الشيعي**. وتشير **السعدي** إلى أن الفقيهات قُمنّ باستنباط الأحكام الشرعية، وكانت لهن قدرات عقلية وتحليلية،

---

(1) نحيل على كتاب، رودد، روث: **النساء في التراجم الإسلامية**، تعريب عبد الله بن إبراهيم العسكر، دار جداول، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.

(2) تنتسب **عائشة بنت يوسف بن أحمد بن ناصر** «الباعونية الدمشقية الشافعية الصوفية، صاحبة الشرف والنسب، إلى قرية باعون قرب مدينة عجلون الأردنية»، و«تنحدر من بيت اشتهر بالعلم والأدب، ونما في جنباته زهدٌ وتصوف، ودارت على جلسات موائده أحكامُ الفقه والإفتاء. فقد كان أبوها القاضي يوسف أحمد الباعوني من علماء القضاء في الأردن»، بحسب ما تنقل بعض السير والتراجم. تصفها كتبُ التاريخ بأنها «امرأة فاضلة، أديبة لبيبة عاقلة، كان على وجهها لمحةٌ جمَّلها الأدبُ وحلَّتْها بلاغةُ العرب، فجعلتْها بغية الراغبين في العلم والأدب، وكانت عالمةً بالفقه والنحو والعروض» (خير الدين الزركلي، الأعلام). تورد بعض المصادر أن لعائشة الباعونية نحوًا من ثلاثين مؤلفًا، منها المطبوع غير أن أكثرها مخطوط أو مفقود. من مؤلفاتها المطبوعة **الفتح المبين في مدح الأمين**؛ ومن أهم **المخطوطات در الغائص في بحر المعجزات والخصائص**. ومن بين الذين أرَّخوا لها وترجموا سيرتها الأدبية والعلمية: محمد الحنبلي في كتابه در الحبب في تاريخ أعيان حلب، ومحمد الغزِّي في كتابه الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة، ويعقوب العودات في كتابه القافلة المنسية، وقتيبة الشهابي في كتاب معجم دمشق التاريخي، وجميل نعيسة في مجتمع مدينة دمشق، وزينب فواز في الدر المنثور في طبقات ربات الخدور. كما أدرجَ اسمُها في موسوعة الشعر العربي الصادرة عن «المجمَّع الثقافي»، أبو ظبي. (انظر: جلعاد، حسين: اليونيسكو تحتفي بعائشة الباعونية، موقع الحوار المتمدن).

فتركن تراثاً شفوياً ومكتوباً ومؤلفات فقهية أثنى عليها العلماء والمؤرخون واعتبروها مرجعاً شرعياً سليماً في كثير من الأمور والفتاوى والأحكام. أما في الإفتاء[1] برزت في هذا المجال **خديجة بنت كنون بن سعيد التنوخي**[2] المتوفاة العام 270 هـ، وكانت من أشهر مفتيات القرن الثالث الهجري في بلاد المغرب، وكان للمرأة المسلمة دور في الوعظ والإرشاد، والمثال على ذلك **سمراء بنت نهيك**[3] التي اعتبرتها **المصادر** من

(1) إن الفقه السني، لم يشترط (بالاتفاق أو شبه الاتفاق على الأقل) منصب الإفتاء بالذكورة، فابن حزم الأندلسي (456هـ) يتعرّض في «**الإحكام في أصول الأحكام**» لشروط الاجتهاد والمفتي والمستفتي، دون أن يشير إطلاقاً إلى شرط الذكورة. وعلى المنوال نفسه، يعقد أبو إسحاق الشيرازي (476هـ) في كتاب **اللمع** باباً خاصاً بشروط المفتي والمستفتي دون أن يذكر شرط الذكورة، وهكذا الحال مع الإمام الغزالي (505هـ) في مباحث الاجتهاد والتقليد من كتاب **المستصفى**، وهكذا يصرّح الشيخ حسن العطار، صاحب الحاشية المعروفة على **جمع الجوامع** للسبكي، بعدم اشتراط الذكورة في المجتهد. وفي كتاب **أدب المفتي والمستفتي** لابن الصلاح الشهرزوري (643هـ) تصريح بعدم اشتراط الذكورة في المفتي، وينصّ الإمام النووي (676هـ) في المجموع (بعد ذكر جملة شروط في المفتي) على تساوي الرجل والمرأة في الإفتاء، وعدم اشتراط الذكورة، ويستعرض ابن قيم الجوزية (751هـ) في كتابه «**أعلام الموقعين عن رب العالمين**» ما أسماه: المكثرين والمتوسّطين والمقلّين في الإفتاء، ناصّاً على أنّ منهم جميعاً الرجال والنساء، ذاكراً أسماء بعض النساء في كل فريق من الفرقاء الثلاثة منهنّ: عائشة، وأم سلمة، وأم عطية، وصفية، وحفصة، وحبيبة. أما على صعيد الفقه الشيعي الإمامي، كان أنّ أوّل من أثار شرط الذكورة في الإفتاء **الشهيد الثاني** (965هـ) في مباحث القضاء من كتاب الروضة البهية، مدعياً الإجماع عليه. حيث قال: «وفي الغيبة ينفذ قضاء الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء وهي: البلوغ، والعقل، والذكورة، والإيمان، والعدالة، وطهارة المولد إجماعاً، والكتابة، والحرية، والبصر على الأشهر..» (انظر: حب الله، حيدر: **المرأة ومرجعية الإفتاء - دراسة فقهية استدلالية حول شرعية تقليد المرأة**، بحث متوافر على الإنترنت على الرابط الآتي:

hobbollah.com/include/content/files/.../100-d-1351091286.doc

(2) خديجة بنت كنون بن سعيد التنوخي، كانت من أشهر مفتيات القرن الثالث الهجري في بلاد المغرب وقد أخذت المذهب المالكي عن والدها الذي حمل لواء ذلك المذهب.

(3) من أهم الواعظات أخذت على عاتقها وعظ المسلمين فكانت تمر في الأسواق أيام الرسول تعظ الناس وتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر. وفي عصور لاحقة تطور دور النساء في مجال الوعظ والإرشاد، فهناك **حمدة بنت واثق بن علي بن عبد الله**، وكانت تعقد مجالس للوعظ يحرص الرجال والنساء على حضورها. وفى القرن السادس الهجرى نجد **ياسمينة السيراوندية** التي اشتهرت بالوعظ وتفسير سور القرآن، **وزينب بنت معبد بن أحمد المروزي** وكانت تعقد مجالس للوعظ في بغداد ومكة وهناك أيضاً ضوء الصباح بنت المبارك بن أحمد بن عبد العزيز وتاج النساء بنت رستم بن أبي الرجاء الأصبهانى. وكان في مكة منصب يسمى (شيخة الحرم) وهذا المنصب كان يتطلب صفات خاصة ويفرض على صاحبته مسؤوليات كبيرة ولم تتول أي امرأة فى العصر الحديث هذه الدرجة الرفيعة. (محمود، سلوى: المرأة فقيهة ومفتية وواعظة ومعلمة للرجال والنساء... فلماذا الخلاف الآن؟ مجلة أكتوبر، 14 أيار/ مايو 2005، على الرابط الآتي:

ربات **الوعظ والإرشاد**، وعاصرت الرسول وكان لها سوط تضرب به حين كانت تمر في الأسواق. وجاءت بعد ذلك **نساء واعظات** أخريات في القرن الخامس الهجري مثل **خديجة بنت موسى بن عبد الله** التي عرفت بالواعظة[1].

وإذا عدنا إلى الإسلام المبكر يمكن ملاحظة أدوار مهمة للنساء المرجعيات اللائي أدينّ دوراً في تطور منظومة التشريع، مثل **عائشة وأم سلمة**، زوجتي النبي، وكنا قد أشرنا اليهما في السابق، فعائشة حبيبة الرسول، قامت بدور المعارضة الحريصة في ما يتعلق بالأحكام الشرعية غير المنصفة للنساء، وهذا ما فعلته أيضاً أم سلمة. هذا التوتر الجندري في بداية الدعوة النبوية، لم تهتم به الدراسات الحديثة بالشكل المطلوب، خصوصاً أن هذا البعد يكشف عن علاقات الإنفعال والتوتر داخل الجماعة الإسلامية الأولى، فالقرآن وضع قيوداً على حرية التصرف التي كان يتمتع بها الرجل في مجتمع ما قبل الإسلام، في ما يتعلق بإنهاء الزواج متى شاء وذلك بتقييد عدد مرات طلاق الرجل لزوجته، وذلك استجابة لهذه العلاقة الجندرية المتوترة ولأصوات النساء الثائرات، وهذا التوتر امتدد إلى المقاومة الذكورية والاحتجاجات الواسعة حين منح القرآن حصة من الإرث للمرأة[2].

حضور المرأة «العالِمة» بدأ مع الدعوة المحمدية، بدءاً بخديجة وعائشة التي اعتبرت مصدراً رئيساً للحديث النبوي، وصولاً إلى نساء أخريات برزن في عصور لاحقة. أما اليوم فقد ارتفع عدد النساء الفقيهات والمفتيات والمختصات في مجال الدراسات الإسلامية. وعلى الرغم من أن بعض الداعيات والمفتيات يركزن على الدور الأمومي للمرأة، ولا يطالبن بالمساواة المطلقة بين الجنسين، لكن ثمة أصوات نسائية كان لها مواقف مهمة وجريئة، فالباحثة المصرية أستاذة العقيدة والفلسفة آمنة **نصير**، تعارض تعدد الزوجات داخل المجتمع المسلم، وتطالب بجواز إعلان نسب الطفل من الأب المتهرِّب إلى أمه رأفة به، وتنادي بمحاكمة كل شخص يُجبر فتاة على الختان. ودافعت نصير عن حق المرأة في الترشح لرئاسة الدولة، واعتبرت أنه لا حرج

(1) انظر: **المرأة والحياة الدينية في العصور الوسطى بين الإسلام والغرب**، مجموعة باحثات، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

(2) **موسوعة النساء والثقافات الإسلامية**، م.س، ص 106.

من أن يوجد قبطي على رأس أعلى مؤسسات الدولة، وأكدت أن الإسلام لا يحكم بقتل المرتدّ وتقول في هذا السياق: «والحديث الذي يحتكمون إليه (العلماء) في هذه القضية ضعيف، والأحاديث الضعيفة لا يؤخذ بها في العقائد، وما يؤكد أنه لا قتل لمن ارتد عن الإسلام لمجرد ردته إن المولى سبحانه وتعالى أعطى المشيئة للإنسان في اختيار دينه، فالإسلام أرحب وأوسع وأعظم من أن يعاقب من ارتد عنه، والآيات العظيمة توضح حق الاختيار في الدين»(1).

ساهم الاختراق المعرفي الأنثوي لمجال العلوم الدينية في دخول النساء إلى عالم الرجال (المفتين والدعاة وعلماء الشريعة) وهذه الظاهرة ليست جديدة، إذ تعود إلى بدايات الدعوة الإسلامية كما أشرنا أعلاه، **فماذا يعني دخول النساء المسلمات العالِمات معترك العلوم الفقهية**، من موقع الاجتهاد والفتوى؟

إن اختراق النساء لأبواب المعرفة الدينية ليس ظاهرة جديدة، لكن المعضلة أن الذاكرة الإسلامية لا تتذكر النساء، اللائي كان لهن أدوارٌ بارزة في الفتوى والتشريع. وفي الوقت الراهن وبسبب انتشار الفضائيات والإنترنت، استطاعت الداعيات والفقيهات والعالِمات **الولوج في المحظور المعرفي/ الديني** الذي بقي طوال عقود حكراً على الرجال. الولوج الأنثوي للمقدس (وبصرف النظر عن درجة التفاوت في المواقف التي تقدمت بها النساء الداعيات والمفتيات) يدل على ثقافة جديدة تخترق المنظومة الدينية والمجتمعية السائدة منذ قرون، وإن بدت جنينية بفعل التغطية الذكورية والإقصاء التاريخي.

على مستوى آخر يمكن القول **إن جدلية المقدس/ الأنثوي في الإسلام الفقهي، بدأت تقلق الذاكرة الجمعية/ الفحولية**، بما تولده من اختراقات واضطرابات **في الذات الذكورية**، التي صادرت النطق بإسم الدين والمتعالي والمقدس. وتالياً فإن دخول الفقيهات والعالِمات والداعيات مجال الفقه والاجتهاد والدعوة، ينمّ عن صراع ضمني/ رمزي على **فضاء المسجد**، ولطالما تم إستبعاد النساء عن صلاة الجمعة، وهذا **يؤشر إلى إقصائهن عن مواقع القرار السياسي/ الديني**. فماذا يقول الفقهاء في شأن مشاركة المرأة للمؤمنين في صلاة الجماعة؟

---

(1) قرامي، آمال: اختراق النساء أسوار المعرفة الدينية، ضمن كتاب: النسوية الإسلامية الجهاد من أجل العدالة، م.س، ص، 12 وما بعدها.

إستحضار هذا السؤال يرتبط بأحقية النساء (القادرات والعالِمات) في الإمامة الصغرى التي دافعت عنها آمنة ودود وطبقتها، وبما أن الاتجاه الرسمي يمنع عن المرأة إمامة الرجال **ويتيح لها أن تؤم بنات جنسها شرط ألا تتقدمهن، فهذا يعني محاصرة حضور الأنثوي في الجامع، وتشريطه فقهياً**، علماً أن للنساء الداعيات نشاط ملحوظ في المساجد ضمن حلقات الوعظ والتعليم والإرشاد، لكن الإشكاليات التي تفرضها الإمامة الصغرى، لا تتأتى من دخول المرأة إلى الجامع، كمؤمنة وداعية ومرشدة وعالِمة، وإنما من خلال تأكيد المساواة بينها وبين الرجل في أن تؤم صلاة مختلطة **لا تقيم حدوداً جندرية في فضاء المقدس**، وفي أن تتقدم الرجال كإمامة. لا شواهد تاريخية تسعفنا على تقديم نماذج تنعش ذاكرة المسلمين حتى الآن، لكن الأكيد أن النص القرآني لا يشير إلى شروط الإمامة ولا يتحدث عن ذكورة الإمام ولا يؤسس لفصل إيماني حاد على أساس الجنس.

اتجه أكثر الفقهاء إلى وضع شروط لخروج النساء إلى صلاة الجمعة/ الجامعة، وقالوا إن صلاة **المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد**. وحين أجازوا خروج المسلمات إلى صلاة الجماعة حددوا مجموعة شروط: أن يكنَّ غير **متزينات ولا متطيبات**، ولا ذات خلاخل يسمع صوتها، ولا ثياب فاخرة تلفت الأنظار، وأن لا يكن مختلطات بالرجال، وأن لا تكون المرأة شابة وضيئة تخشى منها الفتنة «إلا العجوز التي انقطعت حاجة الرجل منها». وقد استند فقهاء الإسلام إلى بعض الأحاديث النبوية لتشريط حضور النساء صلاة الجماعة، ففي صحيح مسلم أن رسول الله قال: «إذا شهِدتْ إحداكن المسجد فلا تمسَّ طيباً». وأكد الفقهاء أن صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد واستندوا إلى حديث دار بين الرسول وأم حميد امرأة أبي حميد الساعدي وجاء فيه: «يا رسول الله إني أحب الصلاة معك، قال: قد علمت أنك تحبين الصلاة معي، وصلاتك في بيتك خير من صلاتك في حجرتك، وصلاتك في حجرتك خير من صلاتك في دارك، وصلاتك في دارك خير من صلاتك في مسجد قومك، وصلاتك في مسجد قومك خير من صلاتك في مسجدي»[1].

(1) الغرياني، الصادق بن عبد الرحمن: **العبادات أحكام وأدلة**، طبعة مزيدة ومضاف إلى حواشيها مقارنة المذاهب الثلاثة غير المالكية في أهم مسائل الخلاف، الجزء الأول، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الولى، 2008، ص ص، 465- 466.

وفي أحكام المسجد نادى الفقهاء بتخصيص النساء بباب خاص (واعتبر **ابن قدامة** أنه ليس على النساء غسل يوم الجمعة)، ومكان يجلسن فيه بعيداً من الرجال[1]، وفي حديث **ابن عمر**، قال رسول الله: «لو تَركنا هذا الباب للنساء» قال نافعٌ: فلَمْ يدخُل منه ابن عُمر حتى مات». وذهب بعض الفقهاء إلى أن صلاة الجمعة تجب على من اجتمعت فيه الصفات الآتية: الذكورة (لا يصح أن تكون الأنثى إماماً للرجال، ويصح أن يأتم بها النساء عند جميع الأئمة، ما عدا المالكية، فإنهم قالوا: لا تكون المرأة إماماً حتى لأمثالها) والبلوغ والحرية وعدم العذر؛ فلا تجب على المرأة ولا على الصبي، ولا تجب على عبد مملوك، ولا على من به عذر مشروع يمنع من حضور الجمعة، والدليل على أنها لا تجب على واحد ممن ذكر ما تقدم في حديث طارق بن شهاب: «الجُمُعةُ حقٌ واجبٌ على كل مسلمٍ في جماعة، إلاّ أربعة؛ عبد مملوك، أو امرأة، أو صبي، أو مريض»[2].

اعتبر **المذهب الشافعي** أن صلاة الجماعة فرض كفاية على الرجال الأحرار، والمقيمين، والمستورين، وأجاز الشافعية اقتداء أنثى بأنثى إستناداً إلى آية القوامة {الرجال قوّامون على النساء}، وإلى أحاديث نبوية منها: «أخِّروهن حيث أخَّرهن الله» «لن يفلح قومٌ ولّوا أمرهم امرأة». وبما أن المرأة عورة»، وفي إمامتها للرجال فتنة، ومرورها أمام المصلي يقطع صلاته، لا تكون إماماً. وذهب المذهب الشافعي إلى أن صلاة الجمعة يُستحب فيها «أن يقف الغلمان خلف صفوف الرجال، والنساء خلف صفوف الغلمان»، ويجوز أن يأتم الحر بالعبد، والبالغ بالمراهق؛ **كما «يُكره لذوات الهيئات - الحسن والجمال- من ذكور وإناث حضور المسجد مع الرجال لما في ذلك خوف من الفتنة**، فصلاة المرأة في بيتها أفضل منها في المسجد لما في الصحيحين

---

(1) شغلت مسألة المحاذاة بين الجنسين الفقهاء فحاول أغلبهم التحكّم في موقع المرأة عند تأدية الصلاة وتقنين الحركات الصادرة عنها، فألزموها بجمع بدنها وبضمّ أعضائها إلى بعضها البعض. وكان الأئمة «يأمرون المرأة في الصلاة أن تجمع ولا تجافي بين أعضائها، وتتربّع ولا تفترش، وفي الإحرام لا ترفع صوتها إلاّ بقدر ما تسمع رفيقتها وأن لا ترقى فوق الصفا والمروة كلّ ذلك لتحقيق سترها وصيانتها». (قرامي، آمال: **الشاذ الذي لا يُقاس عليه**، م.س).

(2) الغرياني: **العبادات أحكام وأدلة**، م.س، ص ص، 503- 607.

عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: لو أن رسول الله (صلعم) رأى ما أحدث النساء لمنعهن المسجد كما منعت نساء بني إسرائيل»[1].

اتفق الفقهاء على أن صلاة الجمعة واجبة على الرجال، دون النساء، وقال المذهب الشيعي الإمامي، ومعه المذهبان الشافعي والحنبلي «إذا تساوت المرأة مع الرجل، أو تقدمت عليه في الصلاة، فإنها تصح على كراهة. وذهب جماعة من الإمامية إلى أن صلاة المرأة والرجل في مكان واحد، ومساواتها له أو تقدمها عليه، دون أن يكون بينهما حائل، أو يفصل بينهما مسافة لا تقل عن عشرة أذرع من ذراع اليد، لا تبطل صلاة من شرع بها أولاً، ولكن صلاة اللاحق لا تصح؛ فإن شرعا معاً تبطل صلاتهما معاً». وفي ما يتعلق بشروط الأذان اتفق جميع الأئمة على أن المؤذن يجب أن يكون ذكراً، مسلماً، عاقلاً، ويصحُّ الأذان في الصبي المميز. واعتبر أصحاب المذاهب السنية أنه يُستحب للمرأة أن تُقيم الصلاة ولكن يُكرهُ أن تقومَ بالأذان، وقال الإمامية: «يُستحب للمرأة أن تؤذن لصلاتها لا للإعلام. كما يُستحب في صلاة جماعة النساء أن تؤذن إحداهن وتقيم، ولكن على شرط ألاّ تُسمع الرجال»[2].

يؤكد السيد **محسن الحكيم** و**السيد الخوئي** أنه لا يوجد فرق بين رأي هؤلاء المتأخرين ورأي المتقدمين كالشيخ المفيد (**الشيخ المفيد** من أكبر أعلام الطائفة الشيعية توفي العام 413 هـ؛ وهو يعتبر أحد أبرز الإمامية لدى الإثني عشرية ومحدثيها) «أنه على المرأة الحرة المسلمة أن تستتر في بيتها، وتلزمه، ولا تخرج منه إلاّ في حق تقضيه، ولا تتبرج في خروجها منه... ولا يحل لهن الاجتماع في الأعراس والتبذل بالزينة والحلي واللباس، ولا يجتمعن في المصائب ولا النائحات؛ ولا بأس للقواعد من النساء، وهن العجز اللاتي لا يصلحن للنكاح، أن يحضرن الجمعة والعيدين»[3].

---

(1) كلكل، محمد أديب: الفقه المبسّط في المذهب الشافعي، العبادات، المطبعة العلمية، دمشق، الطبعة الخامسة، 1992، ص ص، 220- 221- 230

(2) الزين، سميح عاطف: العبادات، موسوعة الأحكام الشرعية الميسَّرة في الكتاب والسُنّة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص ص، 114- 149.

(3) الخباز، محمد: صورة المرأة في التراث الشيعي، تفكيك لآليات العقل النصي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 96.

اشترط الشيخ محمد الأنصاري شرط الذكورة في الأذان «فليس للمرأة ولا الخنثى المشكل الأذان للرجال الأجانب، ولهما أن يؤذنا للنساء دون الخناثي، لأن صوت المرأة عورة[1] ولقول الصادق: لا يجوز أن يؤذن به إلاّ رجل مسلم عارف. ويقول العلامة الحلي في مسألة صلاة المرأة في المسجد: «صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد لقول النبي المرأة عورة، وأنها إذا خرجت من بيتها استشرفها الشيطان؛ فأقرب ما تكون من وجه الله تعالى وهي في قعر بيتها»[2].

حرّم الفقهاء على الحائض مسّ المصحف، وأجازوا لها أن تقرأ القرآن عن ظهر قلب، **كما حرموا عليها دخول المسجد** (البعض أجاز دخول الحائض المسجد مروراً وعبوراً) «فلا يُقبل منها الصوم والصلاة أيام الحيض ولكن عليها أن تقضي ما فاتها من صوم رمضان دون ما فاتها من الصلاة» لكن بعض الأئمة المتأخرين أجازوا دخول الحائض إلى المسجد ومن بين هؤلاء **الإمام الألباني** الذي قال: «نعم يجوز لهن ذلك؛ لأن الحيض لا يمنع امرأةً من حضور مجالس العلم، ولو كانت في المساجد؛ لأن دخول المرأة المسجد في الوقت الذي لا يوجد دليل يمنع منه، فهناك على العكس من ذلك؛ ما يدل على الجواز. ومن هذه الأدلة حديثان للسيدة **عائشة** رضي الله عنها. الأول: حينما حجت مع النبي صلى الله عليه وسلم وفاجأها الحيض وهي نازلة في مكان قريب من مكة اسمه «سرِف» دخل عليها النبي صلى الله عليه وسلم فوجدها

---

(1) لا تختلف الأحكام الفقهية التي خرج بها بعض الفقهاء عند الشيعة والسنّة عمّا جاء لدى الشريعة اليهودية التي ضيقت الخناق حول المرأة لإذلالها وإبقائها قاعدة في قعر بيتها، فأكرهتها على إجابة دعوة زوجها إلى فراشه حتى ولو لم يكن لديها ميل لذلك. فإذا ما أعرضت عن فراشه أو رفضت العمل في خدمته، أو في داره عُدت ناشزاً وتطبق عليها أحكام المرأة الناشز، وذهب بعضهم إلى حد إرغامها على ستر جسدها كله بملاءة فيها ثقب واحد تنظر من خلاله لترى الطريق (ظاهرة النقاب كانت منتشرة عند اليهود كما انتشرت في الإسلام)، كما منعوهن من إرتقاء المنصة خلال الصلاة لتلاوة التوراة بصوت مرتفع. قال القديس أوغسطين (354– 430) إن جسد الشيطان ملائم للتناسل من الأجساد البشرية لأن الحديث عن علاقة الشيطان بالنساء الآدميات متفق عليه بين الوثنيين عباد الشيطان وبين المؤمنين الذين يلعنونها ويؤمنون بوجودها، وانتهى أوغسطين إلى الربط بين الذكورة والسمو أو التفوق وبين الأنوثة والضعة أو الانحطاط. (انظر: إمام، إمام عبد الفتاح: **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1996، ص ص، 36– 129).

(2) الخباز، محمد: **صورة المرأة في التراث الشيعي**، م.س، ص ص، 97– 98.

تبكي، قال لها: {ما لك؟ أنفِستي؟} قالت: نعم يا رسول الله، قال: «هذا أمرٌ كتبه الله عز وجل على بنات آدم، فاصنعي ما يصنع الحاج غير أن لا تطوفي ولا تصلي». فهذا هو الحديث الأول الذي يدل على أنه يجوز للمرأة، وهي حائض أن تدخل المسجد أي مسجد كان، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أباح للسيدة عائشة أن تدخل المسجد الحرام وهي حائض، ولم يمنعها إلا من الصلاة والطواف بالبيت، فيكون حكم غير المسجد الحرام جائزاً من باب أولى. أما الحديث الثاني: فهو أيضاً من رواية السيدة عائشة رضي الله عنها والحديث الأول في صحيح البخاري، وحديثنا الثاني في صحيح مسلم، قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم لها يوماً: «ناوليني الخُمرة من المسجد» فقالت: يا رسول الله إني حائض، فقال عليه الصلاة والسلام: «إن حيضتك ليست في يدك» والمقصود هنا بالحيضة هو دم الحائض، فدم الحائض، بلا شك، هو نجس، لكن الحائض هي نفسها ليست نجسة، فلا يلزم من خروج نجاسة ما من شخص ما أن يكون الشخص نفسه نجساً».

حاول الفقهاء منع النساء من المشاركة في صلاة الجمعة، وفي ظل غياب آيات قرآنية صريحة وواضحة تتعلق بهذه المسألة استند هؤلاء إلى الأحاديث النبوية التي كانت متضاربة أيضاً. **هذا التقسيم لفضاء المسجد على أسس جندرية، لم يكن سائداً في حقبة الإسلام المبكر** أو (الإسلام النبوي) ويبدو أن الفصل بين الجنسين بدأ بالظهور مع «تطور المجتمع العربي الإسلامي وحدوث المثاقفة والاختلاط بين الجنسين. ويبدو أن الخوف من حدوث الفتنة جعل الفقهاء يكرهون صلاة المرأة في صفوف الرجال، وأفضى الأمر بعد ذلك إلى منعها من الصلاة جنباً إلى جنب مع الرجال. ولكون العلماء احتاجوا إلى الإتكاء على السوابق التاريخية بهدف تبرير موقفهم، فقد زعموا أن عمر **بن الخطاب** أدّب رجلاً عثر عليه يصلي بين النساء. كما زعم بعضهم أن علياً بي أبي طالب **أوّل من فرّق بين الرجال والنساء في جلوسهن في المسجد بربط حبال فاصلة بين مواضع الرجال ومواضع النسوة**»[1].

(1) قرامي، آمال: **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية**، م.س، ص 504.

هذا التشدد الذي يبديه فقهاء الإسلام في ما يتعلق بالشروط الفقهية لصلاة النساء للجماعة وصلاة الجمعة، يرتبط إلى حد كبير بصورة **المرأة العورة/ الفتنة**، فجمال المرأة يقطع على المؤمن/ المسلم الصلاة، خصوصاً إذا كانت شابة، ما دفع الفقهاء إلى تقنين حضور الشابات في المسجد وتشريطه، وبعضهم نادى بالمنع **(على عكس القواعد[1] أي اللائي لا يصلحن للأزواج للنكاح)**. ورغم أن القاعدة الفقهية لا تعتبر صلاة الجمعة فرض كفاية على النساء، لكن المرأة تخرج إلى المسجد وتشارك في الصلاة، وهذه الظاهرة ليست جديدة على الإسلام، مع وجود بعض التفاوت التاريخي، ونتيجة ذلك عمل الفقهاء **على إقامة هندسة جندرية للمسجد، تفصل بين الجنسين**، وتمنع الاختلاط، وتجعل أبواباً خاصة بالنساء وأخرى للرجال، **وهذه الهندسة تعكس إرثاً ثقافياً/ بطريركياً يُعلي من شأن الذكر** (العالِم والفقيه والقدير والعادل) ويحط من قدر الأنثى، وبهذا المعنى شكلت الجنسانية أساساً للتنظير الفقهي في مجال العبادات والتشريعات، وطاولت الحقوق السياسية من بينها رئاسة الدولة والقضاء، علماً أن بعض الأئمة المتأخرين أباح للمرأة هذه الوظائف.

الترابط الفقهي بين الفتنة والمرأة، جعل المسلم كائناً لا يخاف إلاّ من إغراء الأنثى؛ فالمرأة تقترن بالفوضى، ولذلك سعى الفقهاء لتقليص حضور النساء في الفضاء العام (الشارع، المسجد)، لكن نساء الإسلام في العصور المتقدمة والمتأخرة كسرن هذا التابو الفقهي، وليس أدّل على ذلك سوى هذا العدد الكبير من النساء الفقيهات والعالِمات والمحدثات والمتصوفات في التاريخي الإسلامي الغابر والحاضر.

هذا الجدل الفقهي حول حضور النساء في المساجد، يعكس ديناميات إجتماعية

---

(1) ثمة نقطة مهمة ترتبط بالقواعد وبالاشكاليات التي تُثيرها الجنسانية في الثقافة الإسلامية وهي تمتد إلى الحيز السلطوي/ الأنثوي، فقد احتفظت الأمهات العثمانيات بسلطتهن تجاه أبنائهن، ففي حين كان يتمّ الاعتراف بهذه السلطة عندما تنجب المرأة طفلاً ذكراً، اكتسبت نساء آسيا الوسطى في العهد العثماني، سلطة أخرى مرتبطة بالسن، أي أن مبادئ أولوية السن تخطت مبادئ التراتبية بين الجنسين في هذه المنطقة، وقد جاء هذا التفضيل لأقدمية السن مقروناً بالقضاء على الحيوية الجنسية إلى حد ما، فالملكات (أو السلطانات) الأمهات كان بوسعهن ممارسة السلطة فقط حينما يتجاوزن سن نشاط الحياة الجنسية، وهناك العديد من الأمثلة حول هذا المفهوم في دراسات مثل كتاب ليزلي بيرس «الحريم الامبراطوري». (انظر: **موسوعة النساء والثقافات الإسلامية**، م.س، ص 91).

وثقافية وسياسية؛ ومن المفارقات التاريخية «ما نجده في نصوص الفتاوى لفقيه على المذهب المالكي ويدعى **أحمد بن يحيى الونشريسي (1509-1430)**، حيث كتب عن جدل قضائي كبير يتعلق بالوضع القانوني لجامع في الأندلس، كان يؤمه عادة من وصفهم بأنهم جماعات خارجة عن الدين ونساء سافرات. وكان الجدل الذي نقله الونشريسي يتركز عمّا إذا كان يجب حرمان هؤلاء النسوة السافرات من إرتياد الجامع، أو إذا كان ينبغي هدم الجامع. وهذه الأمثلة تفيد في تأكيد حقيقة أن البحث الدقيق والصغير للخطابات والمحاورات الفقهية، وخصوصاً حين تتلازم وتتواجد داخل سياقاتها الثقافية والإجتماعية المتنوعة، ومتعددة المستويات، يمكن أن تنتج رؤية تاريخية أكثر شمولاً وحيوية لآليات التفاعل بين الجندر والقانون (الشريعة) في المجتمعات الإسلامية»[1].

ثمة ظاهرة تاريخية مهمة منتشرة عند المسلمات في الصين، وهي وجود مساجد خاصة بالنساء، حيث تمارس المرأة دور الإمامة، والواعظة؛ هذه الظاهرة لم تنتشر عند إنبعاث الإسلام في الصين، بل تطورت مع الوقت، علماً أن النساء الصينيات كنّ يعانين من ثقافة ذكورية تتجاوز بأشواط بطريركية المجتمعات العربية. وفي سبيل الإضاءة على نشاط النساء داخل المساجد، سنقوم بإقتطاع جزء من الدراسة المعنونة «المجتمعات الإسلامية في الصين من منتصف القرن الثامن عشر إلى بدايات القرن العشرين» والتي نشرت في «**موسوعة النساء والثقافات الإسلامية**» وهي من المراجع التي اعتمدنا عليها في الكتاب.

«أول مدرسة دائمة ومسجلة للنساء (في الصين)، والتي أصبحت في ما بعد تقوم بدور المسجد أيضاً، كانت في كايفنغ في مقاطعة هينان، وذلك في العام 1878. وفي ذلك المسجد، «مسجد وانغجيا هوتونغ للنساء»، يمكن أن نجد لوحين كتبا في وقت ما بين عامي 1875 و1908، ويعرض أحدهما تاريخ المسجد وتسلسل إمامة النساء به، والثاني عبارة عن تسجيل تذكاري لأفعال الخير التي قامت بها النساء المسلمات،

(1) **الأدبيات الشرعية والفقهية من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر، ضمن كتاب: موسوعة النساء والثقافات الإسلامية**، م.س، ص 107.

اللاتي أنفقن على المسجد ودعمنه مالياً. ومع تقلص التدخل المباشر للرجال في التعليم الديني للنساء، (الذي كان ممنوعاً في السابق) بدأ التعليم يتم تدريجياً بواسطة زوجات الأئمة، واللاتي كان يطلق عليهن اسم «شينيانغ» أو «شيمو». وفي خلال القرن التاسع عشر، وبسبب زيادة أعداد النساء المتدينات المتعلمات والمهنيات، أصبح يطلق عليهن اسم **الأئمة النساء** أو «نيو أهونغ». كذلك انخرطت النساء في تأسيس المدارس وفي المساهمة في ترجمة أو رواية النصوص التعليمية. كما تبرعن لمدارس النساء وأوصين في تخصيص جزء من أموالهن للدعم المالي لمساجد النساء، فعلى سبيل المثل وفي العام 1878 تركت زهاو تايتاي ما تملكه من أموال لمصالحة «مسجد وانغجيا هوتونغ للنساء» في كايفنغ. وكاد وضع ووظيفة المرأة الإمامة، المميزة بوجه خاص للمجتمع الإسلامي في الصين، أن يتشابه أحياناً مع تلك الخاصة في الرجل الإمام، وإن لم تتساو الوظيفتان تماماً. وفي واقع الأمر فإن المؤهلات والحدود التي ارتبطت بالسلطات الدينية للمرأة الإمامة مقارنة بالرجل الإمام، سوف تبقى دائماً محل خلاف وجدل حتى في القرن الواحد والعشرين. وبشكل عام تراوحت واجبات المرأة الإمامة بشكل كبير بين المسؤولية عن تنظيم الطقوس والاحتفالات الدينية والتعليم والإرشاد بشأن الأمور الدينية وتطبيقها في الحياة اليومية، والتدريس للطالبات اللاتي يدرسن الإسلام، وتقديم النصح والمشاركة في الواجبات الإدارية العامة والقيام بأدوار في الوظائف التمثيلية. ومن المثير للاهتمام أن هناك بعض الأدلة من بدايات القرن السابع عشر تشير إلى أن نساء على درجة عالية من الموهبة والمعرفة الواسعة قد انخرطن ضمن دائرة النخبة الصغيرة من علماء الإسلام».

«لقد حولت النساء المساجد المخصصة لهن إلى موقع للتعبير الجماعي عن النفس وذلك من خلال أدوارهن كمعلمات وداعيات ومرشدات في الطقوس وناصحات، ومن خلال إثبات قدرتهن على إدارة شؤون حياتهن. كذلك قدمت المدارس والمساجد للنساء بدائل عن الحياة الأسرية، ومع حلول أواخر القرن العشرين أخذت تتبلور أكثر المؤسسات إبداعاً، وذلك في شكل ظهور مساجد نسائية مسجلة قانونياً ومستقلة اقتصادياً في وسط الصين، فتبدأ بذلك في توفير فرص غير مسبوقة لتطوير

وتغيير البنى الدينية الموحدة ولإدماج طموحات النساء فيها، وتتكون المواد التعليمية التقليدية المستخدمة في مساجد النساء بشكل أساسي من التعاليم الإسلامية التي تحمل الإرشادات الأساسية للنساء[1]».

(1) تطلق اللغة المحلية الخاصة بقومية «هوي» المسلمة على المساجد الخاصة بالنساء اسم «نوسي»، وتستقطب هذه المساجد في صورة كبيرة الفتيات والشابات المسلمات؛ حيث يتحاورن في القضايا الخاصة بالمرأة دون حرج. وترى هذه القومية، التي تتبع المذهب السني، في مساجد النساء وإمامة المرأة، حلاً للحرج الذي يُصيب النساء عند الحديث مع شيوخ المساجد في أمور تخصهن، كما تتمتع المرأة الإمام بقدرة أكبر على إقناع بنات جنسها في الالتزام بتعاليم الدين؛ حيث تدور النقاشات بحرية تامة بين المرأة الإمام والمصليات في أمور الدين كافة؛ مما يجعلهن أكثر اقتناعاً وتقبلاً لتعاليم دينهن. ويبلغ عدد أفراد قومية هوي نحو 10 ملايين نسمة في الصين، منهم نحو 900 ألف في إقليم هينان الصيني. (انظر: موقع cntv العربي على الرابط الآتي: arabic.cntv.cn/program/news-ar/20110929/107139.shtml).

الخاتمة

عود على بدء: نساء الإسلام... الثورة من الداخل

يستمد الإسلام الفقهي التقليدي رؤيته من القراءة الأحادية للنص القرآني. الفقهاء المؤسسون هم أبناء محيطهم وثقافتهم، وليس أدل على ذلك سوى هذا الكمّ الهائل من الأدبيات الفقهية التي عملت على تقليص دور المرأة في الإسلام، وتهميش حضورها في الفضاء العام، مقابل تشريطه في الفضاء الخاص؛ فضاء البيت والفراش. لقد منح الفقه التقليدي الرجل/ الذكر/ البعل السلطة السياسية والجنسية والمجتمعية، ونظر إلى الأنثى من موقع الفتنة/ العورة، القاهرة والمقهورة.

إن الأدبيات التي وضعها الفقهاء حول النكاح والإرث والحجاب والقوامة وغيرها تكشف عن مخزون إنشطاري لعالمين متناقضين، رُسِمت حدوده على أسس جندرية، تنهض على ثنائيات متقابلة: القوة/ الضعف، الإيجابي/ السلبي، المرتفع/ المنخفض، الفاعل/ المفعول فيه، تمتد من الحيز الجنسي/ الخاص إلى العالم الأوسع، ما أدى إلى تحجيم تاريخي للنساء، دون أن نغفل عن الإستثناءات النسائية التي شهدها الإسلام، ماضياً وحاضراً.

الانتقال من الإسلام النبوي إلى الإسلام الفقهي مرّ بمحطات مختلفة، وكان للخليفة العادل عمر بن الخطاب دور في لجم الحضور النسائي بدءاً من المسجد؛

قيل إنه أدّب رجلاً عثر عليه يصلي بين النساء، عدا أنه لعب دوراً مناقضاً لنسوية محمد، مع بروز اتجاهين متمايزين في الإسلام المبكر، الأول، لا ينصح بإستعمال العنف ضد المرأة، والثاني معارض ممثل بـ «عمر الفاروق» الذي وصفه المؤرخون بالرجل العنيف مع النساء.

ليست الإتجاهات الفقهية التقليدية كتلة واحدة (عند السُّنَّة والشيعة) فثمة آراء قدمها فقهاء متنورون أنصفوا المرأة، لكنها لم تستطع تجاوز المنظومة القبلية/الذكورية لأسباب عدة، إلاّ أنها تركت تأثيراً في حلقات فقهية معاصرة. هنا نتساءل: **لماذا انتصر الفقه الذكوري مقابل ضمور الفقه التنويري؟**

لا تقع النساء في الإسلام تحت سيطرة الفقه الذكوري فحسب، إذ إن للمنظومة المجتمعية والثقافة الشعبية، تأثيرات سلبية على المرأة العربية بصرف النظر عن إنتمائها الديني، ولو استحضرنا بعض الأمثال الشعبية لاكتشفنا أن الموروث الشعبي أشد عنفاً على المرأة، دون أن نقلل من **سطوة الموروث الفقهي**، وهذه بعض الأمثلة: «اضرب المرأة قبل الغذاء وبعد العشاء»، «البنات يا تسترهن يا تقبرهن»، «يا ما أحلى فرحتهم لو ماتو بساعتهم»، «العار ما بينغسل الا بالدم»، «بطن جاب البنية اضربوه بالعصية. واطعموه لحم بايت ولا تقولوش خطية»، «اكسر للمرة ضلع بيطلعلها 22 ضلع»، «لا تدخل على المراة الا والعصا معك»، «البنت مثل مدقة الباب مين ما كان بيدقها»، «موت البنات من المكرمات»، «المراة مثل السجادة كل فترة بدها نفض»، «المراة مثل الزيتونة ما بتحلى الا بالرص» « امن للحية ولا تأمن للمرا »، «حط كلب ينطر باب دارك والقط ياكل فارك ولا تقول لمرتك اسرارك»، «طاعة النسا ندامة – طاعة النسوان ندامة»، «المرا الها نص عقل ومشاركة فيه ابليس»،»النساء حبائل الشيطان»، «صوت حية ولا صوت بنية»[1].

في موازاة الثقافة الشعبية تلعب الميثولوجيا دوراً في تصوير المرأة بصورة الشيطان والغواية الجنسية؛ رأت الأساطير في الأنثى صورة الكائن الذي يسبب الدمار والخراب، وهذه الميثولوجيات حاضرة عند حضارات كثيرة، فنجد في **الأسطورة اليونانية «المرأة**

(1) انظر: مطر، كلاديس: **الذاكرة الشعبية والعنف المشروع ضد المرأة**، http://kanaanonline.org/ebulletin-ar/?p=2693؛ انظر أيضاً: الأسود، نزار: **الأمثال الشعبية الشامية**، مكتبة التراث الشعبي، دمشق، الطبعة الأولى، 2007.

الأفعى» مثالاً واضحاً على تصوير المرأة كمخلوق شيطاني، ونجد صورة **المرأة الغولة والساحرة** التي تملك قدرات جنسية فائقة. وفي المقابل تكشف بعض الأساطير عن أهمية دور الأنثى ككائن فاعل وديناميً.

لقد أخضع فقهاء المذاهب الإسلامية المرأة لمركزية البعل حتى في تكاليف العبادات، التي من المفترض أن يتساوى فيها المؤمن والمؤمنة، ولم يوفروا أي فرصة لتقليص حضور الأنثى في المجال العام، فهي تخضع لسلطة الذكر في المنزل وخارجه، لذا قاموا بوضع شروط فقهية تهدف إلى حجب الذات الأنثوية وعزلها، فاستفاضوا في إقصاء النساء بدءاً من مأسسة الحجاب وصولاً إلى تشريط دخولهن إلى المسجد الجامع، وحتى رؤية ربهن.

وفي هذا السياق يقول الإمام **جلال الدين السيوطي**[1] إن المرأة المسلمة من الفئات المستبعدة من رؤية الله يوم القيامة، ويخلص إلى أنه لم يجد «تصريحاً بأنهن يرين ربهن» بل وجد «أنهن غير حاضرات في الرؤية». ويشدد السيوطي على **مبدأ ذكورية الضمير في خطاب رؤية الله يوم الآخرة**، وقد أفضى به التشديد إلى إجراء مراجعة لقواعد اللسان التي أقرت في مباحث الأصوليين وعلم أصول الفقه، تلك التي قامت باستثمار قواعد اللسان في سبيل إنتاج معرفة علمية أفاد منها علم الفقه في إنتاج خطاباته. ويذهب السيوطي مقرراً موقف السنّة: «لم يقع في القرآن العظيم كلم تتعلق بصيغ الذكور وأريد اشتراك النساء معهم إلا صرح في آية ما أو حديث بذلك الاشتراك. وكذلك ما وقع من الوعد بالمغفرة ودخول الجنة كقوله تعالى: «ومن يعمل من الصالحات من ذكرٍ أو أنثى وهو مؤمن». وقوله تعالى: «إن المسلمين والمسلمات...». فهذه الآية ونحوها صرحت بإلحاق النساء بالرجال فيما خوطب به الرجال، ولما ذكرت آية النظر إلى وجه الله تعالى الكريم وهي قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ذكرت بصيغة جمع الذكور ولم يقع في آية أخرى ما ضم الإناث إليهم ولا صرح في شيءٍ من الأحاديث بذلك فكان ذلك دليلاً على عدم دخولهن فيها»[2].

---

(1) اللافت أن السيوطي درس الحديث على يد 33 امرأة، أي ما يزيد عن ربع مشايخه. (انظر: رودد، روث: **النساء في التراجم الإسلامية**، م.س، ص 152).

(2) سرحان، هيثم: «**مسالك النقاش وعنف التأويل...صورة المرأة من الخطاب إلى الحجاب**»، موقع الأوان على شبكة الانترنت.

انشغل الفقهاء بجسد المرأة المسلمة، وترسخت لدى بعضهم صورة **الأنثى حليفة الشيطان**. هذه الشراكة الأسطورية تقوم على المخاوف التي تجعل المرأة تتمتع بقدرة جنسية فائضة، لذا اعتبروا الختان واجباً، وهذا ما نادى به المذهبان الشافعي والحنبلي، في حين أن بقية المذاهب رأت أنه «مكرمة»، والغاية من وراء ذلك تعديل شهوتها «وإذا تركتها كما هي لم تأخذ منها شيئاً ازدادت غلمتها» وهذا ما خلص إليه ابن قيم الجوزية.

من موقع الخوف من المرأة وعلى المرأة يمكن الكشف عن إزدواجية في الرؤية الفقهية: تقديس الأنثى ووأدها في آن. **ثمة تلازم وظيفي بين فتاوى الفقهاء والبنية البطريركية المحصنة إجتماعياً وثقافياً ودينياً**؛ والتلازم المقصود هنا يقتضي بالدرجة الأولى الإعلاء من مركزية الرجل/ الذكر الذي يعاني أيضاً من القهر الذكوري الذي يفرض عليه بناء هوية جنسية/ اجتماعية صلبة، في حين يتم قهر المرأة وهدر حقوقها عبر إسقاط كل القيم الذكورية عليها كمفاهيم العورة والعار والعيب والفتنة والسحر ونقص العقل والدين والضعف.

تواجه **«امرأة الإسلام» مثلثاً إستبدادياً: إستبداد التفسير الذكوري، إستبداد البنية البطريركية، وإستبداد المرأة للمرأة**، وهذا لا يعني أن الثلاثية المشار إليها تقتصر على بعض نساء الإسلام المقموعات، إذ إن هذه المعطيات التاريخية تسيطر على المرأة العربية بصرف النظر عن دينها، مع تفاوت بين دولة وأخرى وثقافة وأخرى.

تعكس المرأة في الإسلام الفقهي/ البطريركي **أنموذج الإنسان المقهور؛ فالفقيه يمارس بالوكالة تسلطه وقهره بالنيابة عن النظام الأبوي**، كما تبرهن **العلاقة البنيوية والوظيفية بين الدين والبطريركية على مستوى عصابي/ إنفعالي متوجس من النساء**. ولا تقل مؤثرات المنظومة البطريركية خطورة عن تخريجات الفقهاء، فالقهر والهدر، كما خلص **مصطفى حجازي**، متلازمان بين الطرفين، فالقيم الثقافية تتحصن خلف التشريعات الدينية من نقص ودونية وعار وقصور عقلي وطغيان الانفعال وضحالة التفكير وتفاهة الاهتمام.

لا تلغي سطوة الاتجاهات الفقهية التقليدية وجود قراءات حديثة للنص القرآني تحاول تقديم رؤية حداثوية قادرة على تحقيق المساواة بين المرأة والرجل، لكن المشكلة أنها لا تجد أثراً لها في بيئات ذكورية/ تسلطية، علماً أن **الاتجاه التجديدي**

في فقه المرأة ليس ظاهرة طارئة بل له إرهاصاته في بعض الأدبيات الفقهية المسكوت عنها. وعلى الرغم مما تعانيه النساء في الإسلام من قهر فقهي وتاريخي، إلاّ أن للمرأة المسلمة ثوراتها التي بدأت مع الإسلام المبكر، ولعل دور **عائشة وأم سلمة** يشكل برهان عن حلقة ثورية/ أنثوية أصيلة تتعاقب من جيل إلى جيل عبر المسلمات الفقيهات والعالِمات والداعيات والمرشدات والنساء العاديات.

لا يمكن القول إن ثمة أنموذجاً فقهياً إسلامياً واحداً. **في العصر الراهن إسلامات: إسلام حداثوي** يعمل على تقليص الفوارق الدينية/ الجندرية بين المرأة والرجل عبر **إظهار صورة الإسلام المناهض للبطريركية؛ إسلام ذكوري** يموضع نساء الإسلام في خانة العورة والفتنة والحجب والعزل؛ **إسلام توافقي** يسعى إلى الجمع بين التقليد ومتطلبات العصر.

لم تعد المرأة المسلمة اليوم رهينة المجال الحريمي، ولم تكن **المسلمات** يوماً خارج الحراك التاريخي، وإن تفاوت هذا الحضور النسائي بين مرحلة وأخرى.

للنساء ثورات في ديار الإسلام ومع تأكيدنا وجود إسلامات وتفسيرات مختلفة ومتفاوتة في فقه المرأة، ما زال للفقه الذكوري سطوته، وهو يعكس حال التخلف الطاغية على المجتمعات العربية والإسلامية، **بسبب تهميش الوعي الذي يتطلب تكوين معرفة جديدة؛ معرفة علمية ثورية/ نقدية،** تسمح بتجاوز المسلمات الفقهية والبديهيات البطريركية؛ من هنا تأتي أهمية الاصلاح الذي يجب أن يبدأ من الدين نفسه، لأن الإسلام يدخل في تفاصيل حياة المسلمين وفي رؤيتهم للعالم وللآخر ولذواتهم.

تتمثل المعضلة في أن بعض فقهاء العصر وحتى الجزء الأكبر منهم، غير قادر على إحداث القطيعة مع الاستبداد الذكوري، وبين فترة وأخرى يصدرون فتاوى ترتكز في غالبيتها على خريطة جسد المرأة وتفاصيل حياتها الخاصة والعامة، من فتوى إرضاع الكبير إلى فتوى ممارسة الزوج للجنس مع زوجته المتوفاة بعد موتها بساعات، إلى فتوى تُجيز للمرأة ممارسة العادة السرية بإستعمال الجزر والخيار والقناني والأدوات الجنسي إذا كان زوجها غائباً عنها وكي لا تقع في الخيانة. وقد طالعنا منذ فترة حزب إسلامي تونسي نادى بقانون ينص على تعدد الزوجات، وإعتماد نظام الجواري، حيث

طالب البحري الجلاصي رئيس «حزب الإنفتاح والوفاء التونسي» المجلس الوطني التأسيسي في تونس بأن ينص الدستور التونسي الجديد على «حق كل تونسي في إتخاذ جارية إلى جانب زوجته، والتمتع بما ملكت يمينه»، عملاً بالآية «36» من «سورة النساء» و«الآيتين 5 -6» من «سورة المؤمنون»، داعياً إلى «إلغاء كل فصل قانوني يُجرِّم هذه العلاقة» التي وصفها بـ«الشرعية»، واعتبر أن اقتناء الجواري، حقٌ متاحٌ للرجال المتزوجين بواحدة، حيث صنف الجارية في خانة «ما ملكت أيمانهم».

يمكن الحديث عن ثلاثة نماذج لنساء الإسلام: **امرأة الفقهاء، المرأة القرآنية، وامرأة الحداثة**. الأنموذج الأول يعبر عنه، فقهاء المذاهب الرسمية السنيّة والشيعية، بإمتدادتها التاريخية والراهنة؛ والأنموذج الثاني يعكسه **القرآن** الذي ساوى بين الرجل والمرأة، لكن بعض الآيات كالقوامة والضرب والحجاب والتعدد والشهادة والإرث، وفقاً للتفسير التقليدي تناقض إلى حد كبير معالم المساواة بين الجنسين، وهذا لا يلغي أن الاجتهادات الحديثة حاولت قدر الإمكان تقليص الحدود القهرية التي رسمها الفقه التقليدي. وإذا عدنا إلى نظرية **آمنة ودود** التي اعترضت على النص القرآني وطالبت بالولوج إلى مرحلة ما بعد النص، وكذلك إلى نظرية التركية **كيشيا علي** التي اعتبرت **أن القرآن نفسه يحثنا أحياناً على تجاهل تطبيقه حرفياً كي نستطيع أن نحقق العدل،** باعتباره نَصّاً منزَلاً على الأرض له حدوده في التنفيذ العملي، يمكن عندها تطويع **الآيات** النابذة والذهاب بهذا التجاوز للنص إلى أبعد الحدود؛ هنا نطرح مصطلح «**النص العاري**» المقروء والمدروس خارج كل الاكراهات الذي لا يقتضي تجاوز بعض الآيات المخالفة للمساواة الكلانيّة فحسب، وإنما أيضاً تأسيس قراءة محايدة للنص المقدس تتخطى التفسيرات الفقهية القهرية وتوجب تفسير القرآن بالقرآن. أما الأنموذج الثالث «**امرأة الحداثة**» فيعكس صوت المرأة المسلمة الثائرة المتمردة على ثلاثية الاستبداد، الديني والثقافي والبطريركي. والنساء المسلمات الثائرات يمكن أن نجدهن في الجامعات وفي أماكن العمل وفي مختلف مجالات الحياة العامة، وبينهن المجتهدات والفقيهات والعالمات وربات المنزل. وتأتي أهمية النسوية الإسلامية (المندرجة في الأنموذج الثالث) لا سيما الاتجاه المنتشر في الغرب، في أنها خرجت

باجتهادات فقهية جذرية، تجاوزت تأويلات المدافعين عن حقوق المرأة في الإسلام، من الرجال العلمانيين وجزء ضئيل من رجال الدين الاصلاحيين.

ثمة عنف فقهي تاريخي تجاه النساء في الإسلام؛ هذا العنف الممارس رغم خصوصيته الفقهية، إلاّ أنه يرتبط بمفهوم العنف بشكل عام، وخصوصاً عندما يجري تعريفه من منظور علاقات القوى في مجتمع ما؛ فالعنف هو: «سلوك إيذائى قوامه إنكار الآخر كقيمة مماثلة لـ«الأنا» أو لـ«النحن»، كقيمة تستحق الحياة والاحترام، ومرتكزُهُ استبعاد الآخر عن حلبة التغالب إمّا بخفضه إلى تابع، وإمّا بنفيه خارج السّاحة -إخراجه من اللعبة- وإمّا بتصفيته معنوياً وجسدياً. إذاً معنى العنف الأساسي هو عدم الاعتراف بالآخر، رفضه أو تحويله إلى الشيء «المناسب» للحاجة العنيفة، إذا جاز الكلام؛ عدم الاعتراف لا يعنى عدم المعرفة، بل يعنى معرفة معينة، مقولبة»[1].

يحيلنا تعريف العنف كـ«**سلوك إيذائي**» على مفهوم العنف الرمزي عند **بيار بورديو** حيث «تظهر قوة النظام الذكوري في حقيقة أنّه يستغني عن التبرير؛ فالرؤية المتمحورة حول الذكورة تفرض نفسها باعتبارها محايدة، ولا تحتاج إلى التعبير عنها في خطابات تسعى لمنحها المشروعية. النظام الاجتماعي يعمل بمثابة آلة رمزية هائلة تميل إلى إقرار السّيطرة الذكوريّة التي يقوم على أساسها، إنه التقسيم الجنسي للعمل، التوزيع البالغ الصرامة للنشاطات الموكلة لكل جنس من الجنسين، ولمكان هذه النشاطات، ولحظتها، وأدواتها». تجد رمزية العنف في النظام الذكوري تمثلاتها في الثقافة والمجتمع والدين، وتكشف عن العلاقات المضطربة بين المرأة والرجل من جهة، وبين المرأة والمجتمع من جهة أخرى، لكن الأخطر في رمزيات العنف الإستلاب الذي تعيشه الأنثى، ككائن يعيد إنتاج مفاهيم السيطرة الذكورية؛ فتتحول الادراكات إلى أفعال معرفة تكون حتماً كما خلص بورديو «**أفعال خضوع**».

تمثل التخريجات الفقهية بما تنتجه من **عنف ديني تجاه النساء المسلمات** إحدى مؤسسات السيطرة الذكورية، فالختان والحجاب والنشوز والضرب التي أسَّس لها الفقهاء، تعكس كلها التبرير الديني لرمزيات العنف. الفقهاء هنا يلعبون دور الوسيط

(1) خليل، خليل أحمد: **سوسيولوجيا العنف**، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص ص، 19- 40.

بين **الخطاب النصي/ التراثي** والبنى البطريركية القائمة على مركزية الذكر، أو كما يسميها علماء النفس «**المركزية القضيبية**» أو الفالوس[1] (Phallus) التي يمكن تعريفها «بكونها التفكير بالاستناد على المرجعية الرمزية للقضيب، وطبقاً لهذه المرجعية يصبح «الذكر» صاحب القضيب، صورة الإيجاب، وتصبح الأنثى صورة السلب»[2] فالأصل هو الذكر بدءاً من ميثولوجيا الخلق عند العبرانيين التي تأثر فيها المفسرون وصولاً إلى اضفاء الشرعية على هذه المركزية في الحيزين الخاص والعام.

تحظى **مركزية القضيب** بحضور قوي في الثقافة العربية، وتمتد إلى المجالات الدينية والمجتمعية والسياسية؛ وكدال فقهي/ ديني تعكس خلاصات بعض الأئمة في الإسلام هذه المركزية، حيث يبرز القضيب دينياً من خلال هذا الكم الهائل من الفتاوى والآراء الفقهية التي تعلي من شأن الذكر مقابل تهميش الأنثى. ولعل فقه النكاح يدل على هذه المركزية القضيبية. ها هو السيوطي المتخوف من النساء يفتي بعدم اعتلاء المرأة للرجل كي لا تمكِّن فيه أنواع البلاء. كيف لا؟ فالمرأة المعتلية **تهدد الرجل وتكسر ذكوريته وتقوِّض صورته إذا اعتلته**. وعليه يمكن طرح الإشكالية الآتية: ما هو السبب الذي يجعل الرجل يخاف من المرأة؟ عداء الرجل للمرأة تفسره مخاوفه اللاشعورية المكبوتة وخوفه من ابتلاع فرْج الأنثى الواسع والعميق لقضيبه، فقد جعلته عقدة الخصاء الأوديبي يتخيله دائماً أكثر منه فحولة.

والحال، هل هناك علاقة بين عزل المرأة بالحجاب والنقاب والعقدة الأوديبية عند الذكر؟ وما الرابط بين مدلول التاريخي للرهاب الهستيري من المرأة السافرة، وفرض الحجاب والنّقاب أو السجن المنزلي عليها؟

خلص المفكر التونسي **العفيف الأخضر** إلى أن «الذكر المحروم أو المكبوت، الذي كبت بعنف الرّغبة في الاغتصاب، يعود مكبوته إلى السطح، كلما رأى امرأة سافرة فيسقط في الهذيان الديني». ويعطي الأخضر مثالاً لتطبيق خلاصته عبر إستحضار ردّ المحامي الإسلامي حسن **الغضبان** العام 1980، على إصدار **الحبيب بورقيبة** قانوناً

(1) راجع الثبت التعريفي مادة فالوس.

(2) Derrida, Jacques "**La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà**»,Paris, Edition , Flammarion, 1980, P 506.

يعاقب الاغتصاب بالإعدام، حيث قال: **إن المرأة المرتدية لتّنوّرة قصيرة «تستحق الاغتصاب»**. ويرى الأخضر أن شعر المرأة «يذكر الرجل بشعر لها في مكان آخر أي شعر العانة» فيخرج عن طوره، وهذا ما دفع السّلفي المصري أبو إسحاق الحويني إلى إصدار فتوى بعدم كفاية الحجاب وبفرض النقاب، «لأن المرأة التي تكشف وجهها مثل المرأة التي تكشف فرْجها».

الحجاب (غطاء الرأس وليس النقاب) الذي فرضه كل أئمة المذاهب الإسلامية يرمز إلى السلطة الذكورية/ الفحولية، **ويؤكد الفصل الجنساني بين الذكر والأنثى. وتحت حجة الحفاظ على العفة والشرف ونظرية المرأة الجوهرة**، أسس الفقهاء لعدة فقهية إقصائية جعلت المرأة أداة في يد الذكر (رجل الدين، الأب، الأخ، السلطة)، وليست كائناً عاقلاً وفاعلاً؛ وتغطية الرأس كدال رمزي، تبرهن على إختصار المرأة في جسدها، الفاتن، الذي يُثير شهوة الرجل، وبدل تهذيب الشبق الذكوري يتم عزل الأنثى لحجب الفتنة بالحجاب والنقاب[1].

يقلق اختراق «نساء الإسلام» للمجال العام المنظومة الفقهية والبطريركية. وعلى الرغم من أن العديد من المسلمات يقبعن في عصر الحريم، لكونهن مستلبات ذاتياً، لكن الكثيرات ينشطن في معترك الحياة العامة ويتمردن على العادات والمفاهيم الذكورية -لا سيما في المجتمعات العربية-، ما يشكل نوعاً من التمرد الأنثوي على القيم المترسخة منذ قرون، دون أن نلغي دور المسلمة في التاريخ الإسلامي الطويل بدءاً من الإسلام النبوي/ النسوي مروراً بأحوال المسلمات ودورهن في المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية والدينية وصولاً إلى الإسلام الراهن.

من المهم إيجاد إطار تأويلي تنويري لفقه المرأة، وهناك تجارب رائدة في هذا المجال قادها متنورون من رجال الدين والعالِمات/ العلماء المختصات/ المختصين في الجندر والإسلام وقضايا المرأة. **إلاّ أن أصداء التقليد ما زالت تفعل فعلها في الخطاب الديني المعاصر**، ولا بد لنا كما خلصت **رجاء بن سلامة** من الاعتراف بعنف الذاكرة، **أي ذاك العنف التاريخي والفقهي ضد المرأة**. ومن المهم أيضاً إيجاد **«علاقة**

(1) يلغي النقاب هوية المرأة الجنسية، فتصبح كتلة سوداء غير مرئية؛ لا تُرى ولا تُعرف.

تأويلية قطعية»، «وليس التحايل على النّصوص المقدّسة في سبل تطبيقها، وفي تلطيف عنفها، كما يفعل أهل الإفتاء «المعتدلون» اليوم. إنّما المقصود هو إيجاد مسافة تفصلنا عنها، انطلاقاً من موقع تأويليّ مختلف، بوضعها في سياقها التّاريخيّ واعتبار أحكامها غير ملزمة لنا. فانعدام العلاقة التّأويليّة غير ممكن، لأنّه يعني إقصاء العنف ونسيانه وجعله في حكم المكبوت (**المكبوت لا يموت**) الذي لا بدّ أن يعود. والاجتهاد البائس الذي يُتحفنا به بعض المفتين والفقهاء، لم يعد ممكناً أيضا لأنّه يؤبّد العنف وإن حاول تلطيفه، وينتج حلولاً مضحكة متناقضة، بدل أن ينتج المسلمون هذه العلاقة التّأويليّة الجذريّة أنتجوا الخطاب الإنكاري المردّد لـ«الإسلام كرّم المرأة»[1].

بناءً على ما تقدمت به رجاء بن سلامة، يمكن القول إن القراءات الحداثوية لفقه المرأة أصبحت حاجة ضرورية ومشروعة لمقاومة كل أشكال السلطوية/ الأبوية في أبواب المعرفة الدينية، وهذا يستدعي مشاركة النساء في بحث القضايا الفقهية والمفاهيم التأويلية، ما يدفعنا إلى طرح الإشكالية الآتية: لماذا لا تشترك العالمات المسلمات المختصات في المجامع الفقهية ومجالس الإفتاء على الرغم من حضورهن اللافت في أبواب المعارف الدينية الإسلامية؟

إن العودة إلى الأدبيات الفقهية التي خرج بها الفقه التقليدي، تكشف لنا **عن سلطة العزل الذكوري/ الفقهي، وتشي بأنموذج المرأة المقهورة والمَوْؤُودَة، بفعل الخطاب الديني/ السلطوي**، الذي تنبع جذوره من منظومة بطريركية قائمة على مركزية الذكر، **أي المركزية القضيبية، مقابل عالم أنثوي بارد وهجين، سلبي وغير فاعل.** طبعاً هناك إسلامات متعددة، ولا يمكن الحديث عن أنموذج إسلامي/ فقهي واحد، فهناك الإسلام الفقهي التقليدي/ الذكوري الحاضر بيننا، وهناك الإسلام الفقهي/ الحداثوي، وهناك الإسلام الفقهي الوسطي أو التوافقي، لكن السيطرة كانت للإسلام البطريركي.

بين هذه الإسلامات، استطاعت النساء المسلمات اختراق الفضاء العام عبر الحجاب وبدونه، ولعل مشاركة المرأة في التظاهرات في دول «الحراك العربي»

---

(1) بن سلامة، رجاء: **تاريخ لم يُكتب وعنف لم يوصف**، موقع الحوار المتمدن على الانترنت.www. alhewar.com

تحتاج إلى دراسة علمية جادة، ليس هنا مكانها، فالمرأة خصوصاً المنقبة الخارجة إلى الشارع للمطالبة بإسقاط الأنظمة، تحمل معها الإرث الفقهي والمجتمعي وكل رمزيات العنف القهري بالتقاطع مع إختراقها للفضاء الاحتجاجي.

لم تؤسس المجتمعات العربية لثقافة الحب والشراكة، حيث يستوي الذكر والأنثى في التعبير العاطفي والفكري والاجتماعي، بل لثقافة الفتنة والعورة والوأد المجتمعي والتسلط البطريركي والرقابة الذكورية على أجساد النساء. ما زالت المرأة العربية - دون تعميم ومع تأكيد أهمية أدوار النساء في المجالات كافة: الثقافية والسياسية والاجتماعية وبصرف النظر عن إنتمائهن الديني - مع هامش الحرية المتاح لها، مقموعة ومستلبة على المستوى الذاتي، وهذا الاستلاب ينبع من الدين والمجتمع والثقافة؛ قهر ثلاثي الأضلاع جعلها تستبطن «**بالعنف الرمزي، رأي جلادها فيها**» على حد تعبير بيار بورديو.

الثبت التعريفي

إستلاب (Aliénation): حرمان المرء من حق له، أو من صفة تعود إليه. هو الشعور بأن كياننا بوصفنا بشراً أصبح خاضعاً لكيانات أخرى. وقد استخدم **فيورباخ** هذه المصطلح لتفسير نشأة الآلهة بصورة منفصلة عن البشر وبمعزل عنهم. وقد أصبح يعني مع ماركس فقدان العمال سيطرتهم على طبيعة مهمات العمل ومنتجات عملهم. يتخذ **الإستلاب ووضعية القهر التي تفرض على المرأة** أشكالاً متعددة، هناك **الإستلاب الاقتصادي**، الذي يدل على تبخيس دائم لجهدها ولإمكاناتها؛ **والإستلاب الجنسي**، الذي يختزل المرأة إلى حدود جسدها، أي اختزال الجسد إلى بعده الجنسي: المرأة مجرد جنس، أي أداة للجنس ووعاء للمتعة؛ **والإستلاب العقائدي**، أي تبني المرأة لكل الأساطير والاختزالات التي يحيطها بها الرجل، واقتناعها بدونيتها تجاه الرجل والاعتقاد بتفوقه وتالياً بسيطرته عليها. ومن متعلقاته العربية: إرتهان، إغتراب، إنسلاب، إلخ.

(انظر: جوليا، ديديه: قاموس الفلسفة، تعريب فرنسوا أيوب، إيلي نجم، ميشال أبي فاضل، مكتبة أنطوان، الجزء الأول، بيروت، الطبعة الأولى، 1992. انظر أيضاً: بورديو، بيار: الهيمنة الذكورية؛ وحجازي، مصطفى: التخلف الاجتماعي).

الأمومي، النظام الأمومي (Matriarcat): مرحلة تاريخية في تطور المجتمع المشاعي البدائي حيث كانت الأم تمثل الدور المسيطر في الاقتصاد الاجتماعي.

وقد وُجد النظام الأمومي بين جميع الشعوب بلا استثناء. فخلال المراحل الدنيا من التطور الاجتماعي عندما كان الزواج الجماعي هو القاعدة، لم يكن معروفاً من هو أبو الأطفال. فكانت الأم وحدها معروفة. ولهذا لم يكن من الممكن أن ينسب النسل إلا إلى جانب الأم **وكان الاعتراف فقط بالصلة الأنثوية**. وكان الاقتصاد القبلي كله في أيدي النساء. فلم يكن الصيد، وهو حرفة الرجال، يوفر وسيلة للعيش يعول عليها. وفي البداية كانت النساء عموماً هن اللاتي يقمن بالعمل الزراعي المنتج. وكانت رعاية الأطفال والبيت وتوفير الزاد والعمل في الحقل والطهي، الخ، من وظائف النساء. ومع ظهور تربية الماشية بدأ دور المرأة في الهبوط. وأصبح الرجل القوة المنتجة الرئيسة في المجتمع، ومالك وسائل الانتاج والماشية وبعد ذلك مالك العبيد ومن ثم أصبح رأس الجماعة، ما يؤكد وجود رابط بين نشوء الرأسمالية والتحيز للنوع.

كانت المرأة في جنوب الجزيرة العربية تتمتع بحرية أكثر على الصعيد الجنسي، وهو ما كان يُعبر عنه بمخلفات النظام الأمومي. ومن أبرز علامات تلك الحرية، أن العادات والتقاليد كانت تسمح للمرأة بأن تنجب خارج الزواج وكان الأطفال في هذه الحال يحملون لقب الأم أو الخال. ولم يكن الزنى سبباً في تسليط العقاب على الزوجة. وكانت المرأة في بعض القبائل تنتدب عندما يسافر زوجها، عشيقاً لها من قبيلتها أعزب أو متزوجاً، على قاعدة خصال معنوية بارزة حتى يكون حقيقاً بالأطفال. سميت هذه العادة بـ «الاكتساب» والطفل الناجم عن هذه العلاقة المذكورة يسمى الفرخ، دون أن يكون ذلك ذماً أو قدحاً في نسبه. وقد عرفت يثرب تأثيرات من العادات والتقاليد الأمومية، بحكم الهجرة اليمنية إليها.

تعبد العرب قبل الإسلام لـ «معبودات» من الإناث، كـ «اللات» و«العزى» و«المناة». في ما يتعلق بأصل كلمة اللاتُ تجوز أن تكون من لاتَه يَلِيتُه إذا صرفه عن الشيء كأنهم يريدون أنه يصرف عنهم الشرّ. وقيل إن الكلمة مشتقة من لويت الشيء إذا أقمت عليه. وقيل أيضاً، اللات هي مؤنث اسم (الله)، وقد كانت تعرف في عهد هيرودوت باسم: **أليلات**، ويذكر هيرودوت بأنها كانت الزهرة السماوية. كانت اللات معروفة عند معظم الشعوب التي سكنت شمال جزيرة العرب، وانتقلت عبادتها إلى عرب مكة بسبب رحلات التجارة (رحلة الشتاء والصيف) التي كان يقوم بها تجار

مكة، وعبادتها أحدث من عبادة الإلهة مناة. عند الأنباط: كانوا يسمونها «اللت» كما ورد في النصوص النبطية التي وجدت في تدمر وكانت ربة البيت. كان لـ اللات بيت مشيد في الطائف تسير العرب إليه ويضاهي أهل الطائف به الكعبة، وكانوا يسمونه بيت الربة، وكان له كسوة وحَجَبَة. وكانت السدانة لآل أبي العاص بن أبي يسار بن مالك ولبني عتّاب بن مالك، وكلاهما أسرتان ثريتان من ثقيف. وكان لـ اللات أيضاً وادياً يدعونه حَرَم الربة لا يُقطع شجره ولا يُصاد حيوانه ومن دخله فهو آمن. وكانت العرب تعظم اللات ويتقربون إليها وكان الثقفيون إذا قدموا من سفر ساروا إلى اللات ليقدموا شكرهم لها. وقد ذكر الرحالة الإنكليزي جيمس هاملتون أن صخرة اللات كانت لا تزال في أيامه بالطائف (وكانت رحلته العام 1852) وقال إنه شاهدها فوصفها بأنها صخرة من الغرانيت ذات شكل خماسي، وأن طولها زهاء اثنتي عشرة قدماً. واللات ذكرها القرآن (سورة النجم- الآية 19). وكانت اللات من آلهة الصفويين ورد إسمها «اللت، لت، هلت» وهي إلهة أنثى ويراد بها الشمس، وقد مثلت في بعض النصوص الصفوية قطعة من الشمس رسمت بصورة بدائية، ورسمت في بعض النصوص السامية الشمالية بشكل امرأة عارية، رمز إليها بصور فرس في النصوص العربية الجنوبية، والفرس على ما يقول جواد علي: كان من الحيوانات المقدسة التي ترمز إلى الشمس عند قدماء الساميين وعند غيرهم من الشعوب، ولذلك كان الناذرون لها يقدمون لها تماثيل مصنوعة على هيئة فرس. كما اشتهرت عبادتها في تدمر وكانت تمثل على أنها إلهة الحرب والقوافل. و«أسد اللات» الذي يعود للقرن الأول قبل الميلاد، من أهم المكتشفات الأثرية الموجودة في متحف تدمر الوطني. وينقل جواد علي عن باحثين أن النبط عدّوا اللات أم للآلهة، وهي في نظر روبرتسن سمث الإلهة الأم لمدينة بطر/ بترا، وتقابل الإلهة أرتميس عند أهل قرطاجة.

ثمة علاقة وظيفية وبنيوية بين تطور الرأسمالية وإندثار النظام الأمومي، ولا يمكن أن ننسى العلاقة الثنائية بين إنشاء المدن والسيطرة الذكورية، إذ خلص (Lewis Mumford) في كتابه: (The City in History) إلى أن توسع الرجال في القيام بالأعمال الهامة، دفعهم إلى فرض أنفسهم على المجتمع، فهيمنوا على المدن المتنامية، وعدّلوا الثقافة على صورتهم، فقام الأرباب مقام الربات. بل إن الآلهة المقترنة بالزراعة

صارت مذكرة، كأوزيريس في مصر وباخوس في اليونان على سبيل المثال. وقد حلت الآلهة محل **ربات الأرض الأم** (Gias) كمصدر للحياة والتكاثر. وأصبح أب السماء (Zeus) في أهمية الأم الأرض. وغالباً ما أصبح الناس يتصورون المطر في الغالب على أنه **المني الخصب لأب السماء (سماه البعض بعل الأرض للدلالة على عملية الاخصاب)**. وتنكر بعض الأساطير المصرية/ الفرعونية، كما يلحظ ممفورد، دور الأنثى في الحمل تماماً، إذ كانوا يعتقدون أن الإله المصري آتوم (Atum) خلق الكون من جسمه بالاستمناء. وكما أشار ممفورد "لم يكن في استطاعة الذكر المتباهي استخدام كلمات أكثر وضوحاً كي يدلل على أن النساء لم تعد لهن أهمية في النظام الجديد للحياة".

(انظر: علي: جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. انظر أيضاً: بن سلامة، فتحي: الإسلام والتحليل النفسي، انظر أيضاً: Mumford, Lewis, The City in History ,New York ,Harcourt Brace Jovanovich, 1961. **انظر: لسان العرب، حرف اللام، موقع الوراق، انظر أيضاً: اللام آرابيا، الجزيرة العربية، من تاريخ هيرودوت، الجزء الثالث، موقع علم الآثار، وكذلك ويكيبيديا الموسوعة الحرة، مادة اللات؛ وأيضاً: كدر، جورج: معجم آلهة العرب قبل الإسلام، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى**، 2013؛ انظر أيضاً: Chelhoud, Josef: "Du nouveau à propos du matriarcat arab", Arabica, 1981, pp 70- 106؛ نقلاً عن صالح، سلوى بالحاج: **دثّريني يا خديجة**، م.س).

الأنوثة: تعرف الباحثة النسوية البريطانية (سارة غامبل Sarah Gamble) في كتابها «**مفهوم الأنوثة**» بأنه مجموعة من القواعد التي تحكم سلوك المرأة ومظهرها، والقصد منها جعل المرأة، **تمتثل لتصورات الرجل**؛ والأنوثة بهذا التعريف نوع من التنكر، الذي يخفي الطبيعة الحقيقية للمرأة، وبالتالي فهي أمر مفروض على ذات المرأة، على الرغم من الظروف التي تدفع نحو الامتثال للأنموذج الأنثوي السائد ثقافياً، أصبح مستقراً في نفوس النساء أنفسهن إلى الحد الذي جعل المرأة تنصاع له من تلقاء نفسها. في هذا الاطار تصبح الأنوثة ناظماً لسلوك المرأة، ومحدداً لعلاقتها، فلا يسمح لها بعبور الحدود الفاصلة بين أدوار الرجال والنساء. ومع الوقت تتحول الأنوثة إلى موجّه

أخلاقي يصوغ هوية المرأة فتتعايش معها بإعتبارها امتيازاً استأثرت به لأنها أنثى، ذلك أن تفكيرها يترتب ضمن النزوع التربوي الذي كرسته الأنوثة.

(انظر: **بعلي، حفناوي: مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2009. انظر أيضاً: إبراهيم، عبد الله: السرد النسوي، م.س،**).

«أنثوي» (Féminin): على قدر ما يحتويه مفهوم الذكورة من دال يرمز إلى القوة ومركزية الرجل، **يوصف الأنثوي بكونه نظاماً مغايراً.** خلصت بعض النظريات إلى **أن فرْج ومهبل المرأة قضيب ضامر أو قضيب معكوس/ مقلوب**، أي أنه قوة سالبة. يشار إلى أنه حتى عصر النهضة في أوروبا لم يكن هناك مفردة تشريحية لتوصيف عضو المرأة بالتفصيل والذي نتمثله وكأنه مؤلف من الأعضاء نفسها التي للرجل، لكنها منظمة بشكل آخر. وتعتبر **ليليت** (حسب الأسطورة) أهم الرموز الأنثوية، **الأنثى الأولى قبل حواء**، وهي الزوجة الأولى لآدم، وقد تساوت معه في الخلق، ولم تكن ليليت مستعدة للخضوع لآدم وقد عبرت عن مساواتها معه من خلال امتناعها عن أن يلقي آدم جسده فوقها أثناء ممارسة الجنس، فقد أرادت أن تكون مشاركة في الفعل الجنسي بصورة فاعلة و«تنام» فوق آدم. **ليليت في العبرية «ليليث»** وفي الأكادية القديمة بلفظ «ليليتو»، وهما صفتا نسبة مؤنثتان من الكلمة ذات الأصل السامي «ليل» Lyl والتي تعني الليل، وتترجم حرفياً إلى: **«كيان ليلي أنثوي »** على الرغم من إشارة النص المسماري إلى ليليت وليليتو باعتبارهما أرواح ريح حاملة للمرض. **نُظر إلى** ليليت باعتبارها الصورة الأولى لـ **«الأنثى الشهوانية»** ولاحقاً باعتبارها آلهة الدعارة والجن والاستمناء. **أعادت الحركات النسويّة بناء الرمز «ليليت» بالتركيز على قيمة الرفض وعلى جور النظام الذكوريّ.**

يتم التمييز بين الجنس (الذكورة أو الأنوثة) وبين النوع الاجتماعي (الرجل/ المرأة). اللغة العربية لا تمكننا من هذا التمييز بين ما هو بيولوجي وما هو اجتماعي إلا في حال واحدة، هي لتقابل الذكورة (mâlitude) (البيولوجية) والرجولة (masculinité) (الاجتماعية). أمّا في الحالة الثانية، فإنّ الأنوثة (Féminité) تشكل في الوقت ذاته مقابلاً للذكورة وللرجولة معاً. لا تشكو اللغة العربية وحدها من غياب

مقابل **مؤنث للرجولة كحقل دلالي واسع**، اللغة الفرنسية بدورها لا تتوافر إلا على كلمة «féminité» للتعبير عن الأنوثة البيولوجية والاجتماعية معاً. وهي مثلها في ذلك مثل اللغة العربية تميّز بين الذكر (mâle) والأنثى (femelle)، وبين الرجل (homme) والمرأة (femme). ورغم اجتهاد الحركة النسائية الفرنسية في وضع كلمة جديدة هي (féminitude)، فإنّ هذه المفردة لا تقابل (féminité)، **بمعنى أنّها لا تحيل على البناء الاجتماعي للمرأة**. وبدءاً من ستينات القرن العشرين عملت الحركة النسوية الانغلو - سكسونية إنطلاقاً من النظرية البنائية على التمييز بين الجنس (sexe) والنوع الاجتماعي (genre/gender).

قام الإسلام الفقهي بتأطير الجسد الأنثوي المضاد، جوهرياً، للذكر، ويُراد دائماً للأنثى تهميش فاعليتها في الفضاء العام. **تكمن قوة الأنثوي (حسب التصور الإسلامي/ الفقهي) في قدرته على إعادة الذكر المؤمن إلى عالم الرغبة والشهوة واللذة**، وقد وضعت تصورات كثيرة حول قدرة المرأة الجنسية، الشبقة واللعوب، ورمز الفتنة التي تشكل تهديداً للمؤمن، من هنا تمّ التأسيس للفصل بين الجنسين، مع مؤسسات الحجاب، **فتغطية الجسد الأنثوي تنبع من الخوف من الانبثاق الفجائي للقداسة الأنثوية، من أعماق مجتمع سابق تأسست ثقافته على تأنيث الألوهية وعلى تقديس الجنسانية.**

(انظر: الديالمي، عبد الصمد: «في بناء الهوية الجنسية»، مقال منشور في موقع الآوان، 13 أيار/ مايو 2008. انظر أيضاً: أزروال، إبراهيم: «الحجاب الإسلامي: من تأنيث الألوهية إلى تذكيرها»، موقع الآوان، 2 حزيران/ يونيو، 2009؛ وقدور، عمر: «الـ «تحت» والـ «فوق» ثقافياً»، موقع الآوان، 36 آب/ أغسطس 2008؛ بورديو بيار: الهيمنة الذكورية).

بطريركية/ منظومة؛ أو النظام الأبوي Patriarcate: البطريرك هو الأب، والبطريركية هي السيطرة الذكورية على النساء، وتتخذ هذه المنظومة أشكالاً مختلفة، لكن الفكرة الأساسية التي تنهض عليها، **سيطرة الذكر والتحيز للنوع**. تُعرف البطريركية باعتبارها «مجموعة من العلاقات الإجتماعية ذات الأساس المادي التى تربط بين الرجال، وتخلق تضامناً فيما بينهم يمكنهم من السيطرة على النساء». **إن الركيزة المادية التى**

تعتمد عليها البطريركية تتمثل أساساً في سيطرة الرجال على قوة عمل النساء، وهذه السيطرة لا ترجع إلى قيام النساء بعملية انجاب الأطفال في داخل الأسرة فحسب، وإنما على كل البنى الإجتماعية التى تمكن الرجال من السيطرة على عمل النساء، ويتمّ الحفاظ على هذة السيطرة عبر حرمان المرأة من التحكم في الموارد الاقتصادية الضرورية التي يتم انتاجها، وكذلك عبر تقييد السلوك الجنسي للنساء". إن القوة والشرعية والصلابة التي يتّسم بها النظام الأبوي/ القهري مستمدة من مصادرة مؤسسة النّسب، ومؤسسة السلطة، وهذا يعني أن النسب البيولوجي/ الأبوي هو الفيصل؛ فالأب يؤدي وظيفة الوساطة التي تحافظ على وحدة المبدأين، وهي وحدة منقولة عن الله ثم عن الأجداد. ويتناغم النظام الأبوي مع ما يعبّر عنه فرويد بـ «**التماهي المباشر مع أب ما قبل التاريخ الفردي**».

(انظر: بن سلامة، **فتحي**: **الإسلام والتحليل النفسي**. انظر **أيضاً**: جيرمان، ليند ساي، **النظريات البطريركية**، ورقة بحثية منشورة على الإنترنت).

التمركز حول الرجل: مصطلح وضعته النسوية الأميركية **شارلوت بيركينز غيلمان** (Charlotte Perkins Gilman) (1860– 1935) في كتابها «**عالم صنعه الرجال، أو ثقافتنا المتمركزة حول الرجل**» (1991) ويشير إلى نظام للتفكير يتمركز حول هوية الرجل وقيمه، ويعتبر المرأة حياداً عن المعيار الذي يتحدد بالإحالة على الرجل. تناقش النسوية الاسترالية **ديل سبندر** (Dale Spender) (1943) **كيف يؤثر الاعتقاد في أن الرجل هو الجنس الأرقى في تنظيم المؤسسات الاجتماعية بحيث يصبح النظام** المتمركز حول الرجل مستديماً من تلقاء نفسه، **فيكافئ الجنس الأرقى بمنحه مزيداً** من الموارد بصورة تلقائية. وللناقدة النسوية الفرنسية **هيلين سيسو**(Hélène Cixous) (1937) رأي مشابه لذلك وهو أن الفكر الغربي يدور حول ثنائية الرجل/ المرأة، ولكن العلاقة بينهما في الواقع ليست علاقة تساوٍ، **إذ إن تفوق الطرف المذكر في المعادلة مستمد من إخضاع الطرف المؤنث ونفيه من نسق القيم السائدة.**

(انظر: غامبل، سارة: النسوية وما بعد النسوية، م.س).

تشيء (Réification): اختزال وجود كائن إنساني إلى مرتبة الشيء. يتعلق هذا المصطلح بعمليات التبخيس التي تصيب قيمة الإنسان، كآخر شبيه بنا ومعادل لنا في

علاقة تكافؤ، فيحل محل الإعتراف بإنسانيته إنهيار لقيمته في نظرنا؛ يتحول الآخر إلى مجرد أداة، أو رمز، أو أسطورة، يفقد خصوصيته وإستقلاليته كلياً، ويدمج في مخططاتنا. التشييء إذاً على صلة بإنهيار العلاقة الإنسانية التي تقوم على الاعتراف بغيرية الآخر.

(انظر: حجازي، مصطفى: التخلف الإجتماعي. م.س).

الثقافة الخنثوية: تتبنى بعض المدارس النسوية الغربية قصة ليليت أو أفروديت اليونانية أو فينوس الرومانية، للدلالة على الثقافة الخنثوية، وأسطورة ليليت هي أسطورة الحفاظ على حقوق المرأة والرجل معاً. فالمطالبة بالحقوق هي مطالبة بالحرية. ولدت ليليت في الألف الثالث قبل الميلاد في البانثيون السومري حسب الأسطورة. أسمها يعني الهواء والنفس والروح والليل الذي اقترن باسمها فصار يدل، بعد سيطرة السيادة الذكورية، على العنف والظلام، فانقلبت سمعتها من مربية أطفال إلى قاتلة. ثم ارتبطت بالشجرة المحرمة والأفعى والبومة، التي انقلبت رموزها أيضاً، فالأفعى رمز الشفاء صارت رمزاً للفناء والبومة التي ترمز للحكمة صارت ترمز للخراب. وبحلول العهد الأبوي نفاها الذكر من عرشها قرب المهاد الطفولية إلى المقابر. وبالرغم من بطش الرجل بها، بقيت تحمل معالم الربة في كل آثارها الباقية: وجه جميل وقدّ ممشوق وحوض واسع ونظرة حنون. يرى السرد اليهودي أن ليليلت هي الزوجة الأولى قبل حواء، أي أنها كانت ملتصقة بآدم التصاقاً، وفي ألف بائية ابن سيراخ توضيح لرفض ليليت الجنة، وهو إمتناعها لطلب آدم بالاضطجاع. رفضها يبيّن تمسكها بالكرامة التي لا يوجد لها مثيل في آداب العالم. تروي السرديات اليهودية حكاية فرار ليليت إلى البحر الأحمر وتشكيل رب اليهود لجنة من الملائكة لإقناعها بالعودة إلى آدم فلم تنجح. وسارت إشاعات بأن ليليت تقتل الذكور قبل اليوم الثامن، أي قبل الختان اليهودي. إنها صورة الشيطان المؤنثة، فقد أضيفت تعويذة في العصور الوسطى تقول: يا آدم وحواء أبعدا ليليت عن أطفالنا ونسائنا، فظهرت ليليت «الصقوبة» (العاهرة) التي شاعت منذ القرن الثالث عشر، وصقوبة (SUCCUBA) تعني (الاضطجاع تحت) وهي انتقام لآدم من ليليت الأولى التي عصته. ثم تلتها صورة ليليت الدراكولا التي شاعت فيما بعد في السينما. تفسر السرديات غيّرة الذكر منها لمعرفتها اسم الله الخفي

السري أو الأعظم، فلا يوجد مخلوق عرف اسم الله سوى المرأة بحسب الأساطير اليهودية والفرعونية، فإيزيس (ليليت المصرية) تعرف اسم الله، وهي أسطورة تدل على محاولة المرأة استعادة سلطتها المفقودة، دليل ذلك زيّ رجال الدين النسائي الذي يدل على سلطتها القديمة. وضع العديد من التأويلات عن ليليت (الأنثى/ الرمز) من بينها: **التأويل الجنسي**، الذي يقول بأن الجنس الأول كان **خنثى** وبانفصال ليليت عن آدم بدأت ملحمة الدم البشرية. أما **التأويل الفولكلوري فهو يُقرّ** بواقعية الأسطورة ويضع التعاويذ والرقى على أسرة الأطفال وعتبات البيوت لدرء خطر ليليت **الشريرة**. في حين أن التأويل اليهودي يجعل ليليت تجسيد لبابل الخطيئة، مدينة العهر والفسق والتطاول على الله. ويعزو **التأويل النفسي/ الفرويدي** إلى المرأة عقدة خصاء بسبب فقدانها عضو الذكورة، بينما يركز يونغ على القول بالأم الكبرى، أما بيير داكو فيقول بأن الرجل يمثل الخارج أما المرأة فتمثل الداخل. أحدث **التأويل اللغوي** انقلاباً على سلطة الأم عبر الحيل اللغوية، فزوج الربة صار رب الربة، فكلمة «إيلوها» التوراتية التي تعني الربة صارت «إيلوهيم»، وقُلبت إلى رب الربة وهي تعني حرفيا زوج الربة.

دعت العالِمة الأميركية المختصة في اللاهوت **ماري دالي** (2010-1928) إلى إقامة مجتمع خنثوي، وفي كتابها **«ما وراء الإله»** اعتبرت الإله أنموذجاً لكل نظام أبوي، مشيرة إلى أن الأديان السماوية الثلاثة تحدثت عن إله متعالٍ ومقيم خارج العالم، واقترحت دالي **أن يُستعاض عن الإله المتعالي بإله محايث يحل في الكون**، ويعتقد به على أنه الأنا ونحن معاً، ويمثل علاقة موضوع بموضوع أو ذات بذات. وبذلك تتساوى المرأة والرجل أمام هذا الإله. وترى دالي أن الاعتقاد بإله متعال أو بثنائية الله/ الآخرون، هو إنعكاس للمجتمع البطريركي الذي يقسم الإنسانية إلى قطبين: قطب يمثل الأنا أي الرجل وقطب يمثل الآخر أي المرأة، وأن الطريق للتخلي على التفكير المتمركز حول الأنا/ الآخر هو تدمير المجاز الجنوسي، وذلك بتشكيل **الشخص المخنث الذي لا هو أنا ولا هو آخر** وإنما هو ما وراء الشكلين.

(انظر: عامر، أحمد: «ليليت والحركة النسوية المعاصرة، هل يعود العصر الأمومي من جديد؟» موقع الأوان، الاثنين 5 تشرين الثاني/ نوفمبر، 2007. انظر أيضاً: العزيزي، خديجة: الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، م.س؛ Daly, Mary, Beyond God

The father: Toward a Philosophy of women's Liberation, Boston press (1973

الجنوسة/ الجندر (Gendre): تعمل الجنوسة كمفهوم تحليل في ميدان واسع من الدراسة، تدل عليه مفاهيم مترابطة مثل الرجال والنساء، والذكور والإناث، والتذكير والتأنيث، والجنس والجنسية. وهي تدل في العادة **على التمييزات الاجتماعية والثقافية والتاريخية، بين الرجال والنساء**، وأحياناً توصف بأنها دراسة التذكير والتأنيث. يُعزى **مفهوم الجنوسة إلى الموجة الثانية من النسويّة**، وفي ستينيات القرن العشرين تغير معناها حين استخدمت في علم الجنس والتحليل النفسي لوصف الأدوار الاجتماعية الذكرية والأنثوية.

عند النسويات، لم تكن الجنوسة بناءً اجتماعياً فحسب، بل أيضاً منظمة في جميع المجتمعات بطريقة غير متساوية نسقياً. خلال ثمانينات من القرن الفائت حولت تطورات متعددة من طرق فهم الجنس والجنوسة، واحدة منها كانت سقوط الشكوك النسوية الأولى بنظرية التحليل النفسي باعتبارها ذكورية في جوهرها، وتطوير متن خاص من نظرية تحليل نفسي نسوية. كان المصدر الآخر للتغيير في دلالة هذا المصطلح يتمثل في **تأثير نظرية ما بعد البنيوية**، المستمدة بشكل خاص من منظرين فرنسيين من طراز ميشال **فوكو وجاك** دريدا **وجوليه كريستيفا، وجاك لاكان، ولوي إريغاري**. ويرى المنظرون ما بعد البنيويين **أننا غير ملزمين أن نفكر بالجسد الذكري والأنثوي ككيانين منفصلين ومتناقضين؛ فهذه الثنائية مبنية خطابياً وإستطرادياً**. وهذا يعني أننا نتعرف على الفروق البيولوجية دون النظر إليها في نمط ثنائي متقابل.

تبنت الحركات النسائية في النصف الثاني من القرن العشرين المنصرم التفريق بين مفهومي الجنس والجندر، وقد وضع مفهوم **الجندر** عالم النفس الأميركي **روبرت ستولر** (Robert Stoller) (1924– 1991) لكي يميز المعاني الاجتماعية والنفسية للأنوثة والذكورة من الأسس البيولوجية للفروق الجنسية التي خلقت مع الأفراد. وظهرت مقولة الجنوسة في أعمال التيارات النسوية الغربية خلال تحليلها للعلاقات الاجتماعية وبحثها عن أسباب هيمنة الذكور على النساء، وقد ساد الاعتقاد لدى معظمها بأن الجنس طبيعة بيولوجية محددة أو ماهية ثابتة في البينة الوراثية،

بينما الجنوسة غير معطاة بيولوجياً وإنما هي نتيجة سيرورة اجتماعية **تحدد الأدوار** والسمات في طرق متنوعة ومختلفة. **إن كلمة جنس ذات دلالة بيولوجية، بينما كلمة جنوسة ذات دلالة نفسية/ اجتماعية.** تعمل الجنوسة كمفهوم تحليل في ميدان واسع من الدراسة تدل عليه مفاهيم مترابطة مثل الرجال والنساء، والذكور والإناث، والتذكير والتأنيث، الجنس والجنسية. وهي تدل في العادة على **التمييزات الاجتماعية**، والثقافية، والتاريخية، بين الرجال والنساء، وأحياناً توصف بأنها دراسة التذكير والتأنيث. غالباً ما يُعزى مفهوم الجنوسة إلى الموجة الثانية من النسوية (في الغرب) ولقد كانت تنطوي على معنى أقدم لـ «النوع» أو «صنف» أو «فئة». وفي ستينيات القرن الفائت استخدم المصطلح في علم الجنس والتحليل النفسي لوصف الأدوار الاجتماعية الذكرية والأنثوية.عند النسويات، لم تكن الجنوسة بناءً اجتماعياً وحسب، بل هي أيضاً منظمة في جميع المجتمعات بطريقة غير متساوية نسقياً.

(انظر: العزيزي، خديجة: الأسس الفلسفية للفكر النسوي، م.س. انظر أيضاً: بينيت، طوني، غروسبيرغ، لورانس، موريس ميغان: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تعريب سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2010،).

الجنسية/ الجنس (sexualité): توحي الجنسية أو الجنسانية بجمهرة من المعاني. فمن ناحية يبدو أنها تشير إلى سمة من أكثر سمات الحياة الإنسانية جوهرية، لأن الجنسية، ذلك الأمر الأكثر طبيعية فينا، هي على حد تعبير ميشال فوكو «**حقيقة وجودنا**». ومن ناحية أخرى تُختر بقوة مع الأساطير التاريخية والمحرمات المتخندقة، بمعانٍ متميزة ثقافياً، **فالجنسية تبدو وكأنها نتاج التاريخ والعقل أكثر منها من نتاج الجسد**. كان الاستعمال الأقدم للمصطلح الجنس في القرن السادس عشر يشير إلى تقسيم الإنسانية إلى قسم ذكري وقسم أنثوي؛ وأما المعنى اللاحق الذي شاع في بدايات القرن التاسع عشر، فيشير إلى العلاقات الجسدية بين الجنسين، أي إلى ممارسة الجنس. **يرمز الاتحاد الجنسي إلى البحث عن الوحدة وتهدئة التوتر وتحقيق وجود أتمّ.**

(انظر: مفاتيح إصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، م.س؛ انظر أيضاً: خليل، خليل أحمد: مفاتيح العلوم الإنسانية،م.س).

الحجاب التيولوجيّ (Voile théologique): يخلص فتحي بن سلامة أستاذ علم النفس العلاجي في جامعة باريس السابعة، إلى أنه من وجهة نظر التيولوجيا الإسلامية التي تدعو إلى الحجاب، ليس الحجاب علامة، بل هو شيء يخفي الجسد الأنثوي بصفة جزئية أو كلية، **لأن لهذا الجسد قدرة على الجذب والسحر**. وبعبارة أخرى، فإن ما هو إستعراضي من جهة الدين هو جسد المرأة، أما الحجاب فقد يكون المصفاة المخلصة التي تقي من تأثيراته الموقعة للأذى. الحجاب كما يذهب بن سلامة **يخضع إلى منطق تيولوجي قوامه السيطرة الواقعية على جسد المرأة لإحكام مراقبته.** ويعتبر الحجاب عند المتصوفة رمزاً، ويمكن أن **يعدّ تمثيلاً مخاتلاً في الجمالية أو في الإيروسية عند العرب.**

وفي قراءته لفرض الحجاب على المرأة لدى الحركات الإسلامية يرى بن سلامة ان التحويرات التي أدخلت على الحجاب والتي جعلته مقتصراً على «الفولار» أو على حجب لكامل جسد المرأة بإستثناء دائرة وجهها، يعطي الانطباع أننا إزاء قناع أو أنموذج مجسم من اللحم ربما يختبئ وراء الوجه. لقد أصبح الحجاب هذا **أحد شعارات غزو الإسلاميين للفضاء العمومي**، وتبعاً لذلك يدخل الحجاب كما يقول بن سلامة في طور تضافري دلالي مرتبط بالرهانات السياسية الحالية، إلاّ ان السجل الواقعي للحجاب يبقى مهيمناً مع ذلك، من خلال الإحالة التاريخية على الشريعة.

(انظر: بن سلامة، فتحي: الإسلام والتحليل النفسي، م.س)

ختان الإناث أو الخفاض (Female genital mutilations): تطلق كلمة خفاض على ختان الإناث وأيضاً على ختان الذكور، وتعني تشريحياً إزالة تركيب مرتفع للهبوط إلى مستوى أكثر إنخفاضاً. وخفاض الأنثى يقصد منه، **خفض شهوة المرأة لإحكام سيطرة الرجل عليها** ومنعها من الإنزلاق إلى الرذيلة. وفي اللغات الأوروبية يمكن استعمال كلمة واحدة للدلالة على ختان الذكور والإناث وهي بالإنكليزية (Circumcision) وهذه الكلمة من أصل لاتيني وتعني **«القطع دائرياً»**. ولكن بعض الكتّاب يستعمل هذه الكلمة فقط لختان الذكور، وأما ختان الإناث فإنهم يستخدمون له كلمة (Excision) وهي كلمة أيضاً من أصل لاتيني وتعني **إستئصال.**

وفي مؤتمر لعلماء الإجتماع والطب أعدته منظمة الصحة العالمية العام 1995 في

جنيف، لوحظ أن المصطلحات المذكورة الخاصة بختان الإناث تنقصها الدقة، ولا تدل على الطابع الفعلي الضار لعملية ختان الإناث؛ فمصطلح ختان يرسخ مفهوم ضرورة اقتطاع جزء من جسد المرأة لتصبح صالحة للزواج والدخول في علاقة مصاهرة. ومصطلح الخفاض ينبع من الاعتقاد أن أعضاء التأنيث الخارجية عبارة عن زوائد مرتفعة لا بد من التخلص منها أو خفضها. ولذلك تمّ الإتفاق على استخدام مصطلح آخر يصف أثر هذه العملية على جسم المرأة وهو (Female genital mutilations) وقد ترجم هذا المصطلح إلى العربية بـ «**التشويه الجنسي للإناث**».

(انظر: الذيب، سامي: ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين، الجدل الديني والطبي والإجتماعي والقانوني، نسخة إلكترونية من الكتاب متوافرة على الرابط الآتي: samipage/to.go.www).

الرجولة: خلص بيار بورديو في كتابه «**الهيمنة الذكورية**» إلى أن الرجولة في مظهرها الأخلاقي نفسه، باعتبارها ماهية القوة، والفضيلة ومناط الشرف، ومبدأ حفظ الشرف والرفع فيه، تبقى غير منفصلة (ضمنياً) عن الرجولة الجسدية، لا سيما عبر دلائل القوة الجنسية، **فضّ بكارة الخطيبة**، ذرية ذكور وفيرة، المنتظرة من الرجل الذي هو حقيقة رجل. لذلك **نفهم أن القضيب ولأنه حاضر مجازاً على الدوام، يجمع كل الهوامات الجمعية عن القوة الإخصابية**. يربط التقليد الأوروبي بين الشجاعة الجسدية أو الأخلاقية والرجولة، وكما في تقليد البربر الذي يقيم علناً رابطاً بين حجم الأنف ورمز الشرف، والطول المفترض للقضيب.

الذكورة والألوهية: المطابقة بين الذكورة والألوهية، ففكرة الألوهية إنتاج ذكوري صمّم طبقاً للمعايير الثقافية الخاصة بالذكورة، وسرعان ما تداخل المفهومان حينما بدأت الألوهية في صوغ مفهوم الذكورة على أنه الأنموذج الأكمل للكائن البشري فحيثما وقع تأمل معرفي في ثنايا العقائد الدينية السماوية حضر البعد الذكوري للمعايير والأحكام والأوصاف والأدوار، **وسرعان ما ظهر اللاهوت ليحصن الذكورة**. وبما أن الذكورة قضية مركزية في الأديان، وقع استبعاد علني وضمني للمرأة، لأن الأنوثة لم تندرج في المعايير الدينية إلاّ بوصفها ملحقاً بالذكورة الذي تُعد المقوم الأساس للمنظومة الأبوية، ومكملاً لحاجاته واستمراره.

(انظر: إبراهيم، عبدالله: السرد النسويّ، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد، م.س).

عورة (Défaut, parties genitales, pudeur): العورة هي الحياء، أي كل ما يُستحى من كشفه من أعضاء الإنسان. العورة هي الحيّ والحياة والحياء، وعكسها: العراء التعرّي العُري.

(انظر: خليل، خليل أحمد: مفاتيح العلوم الإنسانية، م.س).

غلمة/ عشق (إيروسية) (Erotisme): الغلميّة من رمزيات الحب. هي المبالغة في الغريزة الجنسية إنطلاقاً من دافع الحياة (éros). توصف بالغلمية المنطقة الخاصة من الجسد، الفاعلة/ القابلة على صعيد المتعة الجنسية. والغلمي العشقي، هو كل ما يتصل بالعشق والغرام، وكل ما يُستلهم من الغُلمية، ويوصف المصاب بالهذيان الغرامي بمصطلح (érotomanie) في الطب.

(انظر: مفاتيح العلوم الإنسانية، م.س).

فالوس: هو صورة للقضيب الذكري أو رمز له. يرتبط ذكر كلمة فالوس في الموروث الحضاري الإنساني بعبادة ذلك العضو، وهو أحد أهم الطقوس الدينية التي مورست قديماً، ولا تزال في بعض مناطق العالم، في صورة احتفالات دينية، ابتهاجاً وتوقيراً له. ربط الإنسان في مخيلته الخصبة منذ ما قبل التاريخ فكرة الخصوبة والخلق والانجاب بما كان يراه من معجزات يحدثها هذا العضو (القضيب الذكري) بالاتحاد مع العضو الأنثوي. وكما كان يلاحظ أن بذر الأرض وزراعتها تعتمد على خصوبة تربة الأرض، **فكان يعتقد أن خصوبة المرأة تعتمد على ماء الذكر**، وهكذا شكل هذا المتخيل **الاعتقاد بسلطوية الذكر في إخصاب الانثى. فمني الرجل كان المطر** (وفي بعض الحضارات نرى أن مني الآلهة سقط على الأرض وإختلط بطينها وتشكل الإنسان). إهتمت الثقافة المصرية القديمة والحضارة اليونانية بشكل كبير بهذا الطقس القضيبي، حيث يظهر **الإله أوزريس** (Osiris) **بقضيب كبير**، كما اهتم اليونانيون به في مختلف جوانب الحياة اليومية والفنية برسمه على منحوتات معينة أو تجسيده في رسومات في حال انتصاب تام، دلالة على القوة والخصوبة التامة ورمزاً لكل قيم العطاء. لم ينقطع هذا التعبير عن الذكورة والخصوبة عبر مختلف الحقب التاريخية عند مختلف شعوب

العالم التي ما زالت في الكثير من الأحيان ترى فيه وجهة للخصوبة والقوة والفحولة، عبر مسّه من طرف النساء اللواتي ترغبن في الإنجاب والإخصاب وهي مظاهر منتشرة في البيرو ومدغشقر والهند. وكانت صورة أو وثن القضيب بارزاً في مهرجانات الإله باخوس باخاناليا (Bacchanalia) ومهرجانات مواسم الربيع الأخرى عند اليونانيين والرومان، احتفالاً بتجدد الحياة. تذهب النساء، في هذه المناسبات، إلى معابد هذا المعبود، وهناك تؤدّى طقوس الأسرار المرتبطة بعبادته، كممثل للبارئ المقدس؛ مع غناء تراتيل المديح للإله، ودهن القضيب المقدّس بالنبيذ المكرّس، بالإضافة إلى تكليله بالزهور وتقديم أنواع مختلفة من القرابين.

كتب فرويد لأول مرة عن عقدة الخصاء عام 1908، واعتبرها جزءاً من النظرية الجنسية الطفلية، انطلاقاً من معتقد يطاول كل الأطفال: بأن العالم مكوَّن من نوع واحد يتمتع بامتلاك الذكر، وتتزعزع عنده هذه النظرية عندما يتبين له أن هناك طرفاً آخر ينقصه هذا العضو، فتبدو له أولوية الذكر. وهوام الخصاء يأخذ صوراً متعددة في حياة الراشد الواقعية والخيالية. ويقول فرويد لا يوجد إلاّ الذكر، وهي المرحلة المسماة بالقضيبية، "فالوس" وهي تشمل الطفل والطفلة على السواء، ويحض فرويد التصور النفسي لوجود الفرْج، فهو لا يعطي أي أهمية في هذه المرحلة، الما قبل أوديبية إلاّ للقضيب سواء كان ذلك عند الطفل أو الطفلة. لكن فرويد يخلص أيضاً إلى خوف الذكر من أن يبتلع الفرج قضيبه.

(ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، مادة فالوس؛ انظر: حب الله، عدنان: التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان، م.س).

القهر: دخل مصطلح القهر إلى المذهب النسويّ كجزء من **الموروث الماركسي**، واستخدم من قبل **المذهبين النسويين الماركسي والاشتراكي** للاشارة إلى القمع الطبقي. لكن **المذهب النسوي الراديكالي** نقل هذا المفهوم وجعله يشير إلى العلاقة الظالمة وغير المتكافئة بين الجنسين، واستخدمها في تحليله لمفاهيم أخرى كالبطريركية والجنسية والعنف الذكوري الموجّه ضد النساء. وقد استخدم مصطلح القهر في سياق نقد المذاهب العرقية والامبريالية، ثم اشتق من هذا المصدر مفهوم القمع الموجه ضد النساء.

(انظر: بينيت، طوني، غروسبيرغ، لورانس، موريس ميغان: مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، م.س).

المركزية الأنثوية: (Le gynocentrisme): هي حال من التفكير، تقوم بوعي أو بدونه، على التبصر في العالم حصراً أو أكثر الأوقات من وجهة نظر الكائنات الإنسانية من الجنس الأنثوي. في هذا النظام، لادراكات وحاجات ورغبات النساء الأوليّة، تعتبر وجهة نظر النساء النقطة المرجعية أو المعطى الذي تُحلل من خلاله كل الأشياء. إيديولوجياً، **المركزية الأنثوية تناضل من أجل غلبة تراتبية (أو هرمية) للنساء،** والتي هي هدفها الأساسي، وحيث كل شيء آخر تابع لها. وتعتبر هذه المركزية أن الممارسة بيّنت تفوقاً مطلقاً للنساء: في العلاقات البينية بين الأشخاص، ثقافياً، تاريخياً، سياسياً، أو حتى إجتماعياً في سياقات أكثر إتساعاً، كما في العروض الشعبية (أفلام، كتب مصورة، فن). **المركزية الأنثوية هي المقابل التناظري للمركزية الذكورية** (Androcentrisme).

(انظر: موقع ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، مادة Le gynocentrisme على الرابط الآتي:

(http://fr.wikipedia.org/wiki/Gynocentrisme).

المركزية الذكورية: (L'androcentrisme): «من اليونانية (andro) بمعنى ذَكر» هي كل ممارسة أو إدراك يأخذ بوجهة النظر الذكورية، كأساس مركزي لرؤية الإنسان للعالم والثقافة والتاريخ.

(انظر: موقع ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، مادة L'androcentrisme **على الرابط الآتي:**

(http://fr.wikipedia.org/wiki/Androcentrisme).

مؤسس، مؤسسي (Institutionnel): نسبة إلى مؤسسة وهي نظام اجتماعي في المقام الأول. والإنسان منذ أن يولد يجد نفسه مباشرة منخرطاً في عدد من المؤسسات تسن له قواعده وسلوكه. ويجترح **مصطفى حجازي** مصطلح **«الجسد المؤسس»** الذي يعني جسم الإنسان عموماً والمرأة خصوصاً، بما يحمله هذا الجسد الأنثوي المؤسس من دلالات اجتماعية وإنسانية من خلال ما تُسن لحركته وتعبيراته وتصرفاته ورغباته

من قوانين تحددها، ومن خلال الدلالات والقيم التي تُعطى له. وكذلك من خلال ما يعطى لمختلف أعضائه من مرتبية (الأعضاء النبيلة والأعضاء أو المناطق المعيبة، الأعضاء التي يسمح بظهورها وتلك التي تحجب). **الجسد المؤسس هو إذاً تحوّل الجسم من كيان طبيعي إلى كيان نفس اجتماعي**. وجسد المرأة على هذا المستوى يخضع لتأسيس مفرط نظراً لشدة القواعد وشموليتها التي تحدد تفصحاته.

هرمينوطيقا: استُخدمت على نحو متفرق في اليونان القديمة؛ وقد اختارها أرسطو عنواناً لرسالته حول منطق القضايا في كتابه «الأرغانون» حيث سمّى إحدى رسائله، (Peri- hermencias) أي في باب التفسير؛ لم تتشكل الهرمينوطيقا كفرع علمي حتى عصر النهضة والإصلاح الديني في أوروبا، فحتى القرن السابع عشر لا يمكن العثور على دراسات منتظمة ومترابطة تشكل فرعاً علمياً خاصاً اسمه الهرمينوطيقا، وغالباً ما يعتبر دون هاور أول من استخدم هذه المفردة للدلالة على فرع علمي، فقد اختارها العام 1654 عنواناً لكتابه «**الهرمينوطيقا القدسية أو منهج تفسير النصوص المقدسة**». الهرمينوطيقا كفرع علمي مستقل، تعتبر ظاهرة حديثة تختص بعصر الحداثة؛ ومع أن الكلمة اليونانية (Hermeneutike) كانت مستخدمة منذ زمن أفلاطون بيد أن معادلها اللاتيني (Hermenetica) لم ينتشر إلاّ في القرن السابع عشر، كفرع خاص يشير إلى فرع محدد من المعرفة البشرية. يُعرف بول ريكور الهرمينوطيقا بأنها نظرية الفهم كممارسة في مجريات علاقاتها بتفسير النص. القضية الأساسية التي تتناولها الهرمينوطيقا بالدرس هي معضلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص نصاً تاريخياً أم نصاً دينياً، ويتركز اهتمامها على علاقة المفسر (أو الناقد في حالة النص الديني) بالنص. هذا التركيز على علاقة المفسر بالنص هو نقطة البدء والقضية الملحة عند فلاسفة الهرمينوطيقا. مصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتيه ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني؛ وهي بهذا المعنى يختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح (Exegesis) على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه، في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير. وقد اتسع مفهوم المصطلح في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل العلوم

الإنسانية كافة كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور.

(انظر: الهرمينوطيقا، مجلة المحجَّة، معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكيمة، العدد 6، شتاء 2003؛ انظر أيضاً: أبو زيد، نصر حامد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1999).

الوعي النسوي: هو وعيّ النساء بوضعهن كفئة خاضعة في المجتمع بما يؤدي إلى تعرضهن لصور من المعاناة، وإدراكهن أو وضعهن هذا لا يخضع لقوانين الطبيعة وإنما هو من صنع المجتمع، ووعيهن بضرورة تضامنهن مع غيرهن من النساء بهدف مقاومة ووقف أشكال المعاناة التي يتعرضن لها، وبقدرتهن على تحديد أهدافهن وبلورة الاستراتيجيات الملائمة لتغيير وضعهن، وكذلك وعيّ النساء بحتمية وإمكان قيامهن بتقديم رؤية بديلة للنظام الاجتماعي السائد بحيث يتمتع كل من النساء والرجال بالاستقلال وحرية اتخاذ القرار.

(مجموعة من الباحثات: النساء العربيات في العشرينيات حضوراً وهوية، م.س).

لائحة المصادر والمراجع العربية

(أ)

- إبراهيم، عبد الله: **السرد النسويّ، الثقافة الأبوية، الهوية الأنثوية، والجسد**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.
- ابن الأثير، عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الجزري: **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، المجلد السادس، دار الفكر، دمشق، د.ط. د.ت.
- ابن تيمية: **فتاوى النساء**، إعداد وتحقيق وتقديم، إبراهيم محمد الجمل، مكتبة القرآن، القاهرة، د.ت.
  - **مجموع الفتاوى**، تحقيق، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، الطبعة الأولى، 1998.
- ابن قدامة: **المغني**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.
- ابن هشام: **السيرة النبوية**، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1991.
- أبو بكر، أميمة: **النسوية الإسلامية بين إشكاليات الداخل والخارج**، مجلة طيبة، العدد السابع، القاهرة، 2006.
  - **النسوية قضايا الجندر والرؤية الإسلامية**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2002.
  - «قراءة في التفاسير القرآنية: واعية للنوع، موقع المرأة والذاكرة»، القاهرة، 2010.

- أبو حجير، مجيد محمود: **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1997.
- أبو زيد، نصر حامد: **دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة، الأولى، 1999.
  - **المرأة، البعد القومي المفقود في الخطاب الديني المعاصر**، في هاجر كتاب المرأة، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993.
  - **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1999.
- أبو عثمان عمرو بن بحر، الجاحظ: **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الجزء الثاني، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1964.
-أبو النجا، شيرين: **الحجاب بين المحلي والعولمي**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- أحمد، ليلى: **المرأة والجنوسة في الإسلام، الجذور التاريخية لقضية جدلية حديثة**، تعريب منى إبراهيم وهالة كمال، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999.
  - «الثقافة العربية والكتابة حول جسد المرأة»، موقع قنطرة www.qantra.com
- أحمد، حسن إبراهيم: **المرأة في دوائر العنف**، دار بترا، دمشق، الطبعة الأولى، 2010.
- أركون، محمد: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، تعريب هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.
-الأسود، نزار: **الأمثال الشعبية الشامية**، مكتبة التراث الشعبي، دمشق، الطبعة الأولى، 2007.
- الألباني، ناصر الدين محمد: **حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسُنّة**، منشورات المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الثامنة، 1978.
-إمام، إمام عبد الفتاح: **الفيلسوف المسيحي والمرأة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1996.

-أمين، قاسم: **تحرير المرأة**، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1978.

- أنور، حافظ محمد: **ولاية المرأة في الفقه الإسلامي**، دار بلنسية، الرياض، الطبعة الأولى، 1420 هـ.

- أيوب، علي مرهج: **القضاء الشرعي وفق المذهبين السني والجعفري**، منشورات مكتبة الحلبي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

(ب)

- البجنوردي، محمد: «**تجديد الاجتهاد: فقه المرأة نموذجاً**»، المنطلق الجديد، مجلة فصلية، بيروت، العدد السابع، خريف وشتاء 2004.

- بدران، مارغو: «**الحركة النسوية الإسلامية**»، لوموند، النسخة الالكترونية العربية، تشرين الثاني/ نوفمبر، 2006.

- بركات، حليم: **المجتمع العربي في القرن العشرين، بحث في تغيير الأحوال والعلاقات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

- البزري، دلال: «**النسوية الإسلامية أو الجهاد النوعي**»، ورقة قدمت إلى مؤتمر نظمه مجلس السكان العالمي (population council) في تونس 09/ 12/ 2006.

- بعلي، حفناوي: **مدخل في نظرية النقد النسوي وما بعد النسوي**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

- بلقزيز، عبد الله: **تكوين المجال السياسي الإسلامي (2) الفتنة والانقسام**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

- البنّا، جمال: **المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.

- **جواز إمامة المرأة الرجل**، دار بترا، دمشق، الطبعة الأولى، 2005.

- البنّا، حسن: **من أهداف الدعوة**، مجلة الإخوان المسلمين، 20 أيار/ مايو 1944، العدد 11.

- **المرأة المسلمة**، دار الكتب السلفية، القاهرة، د.ت.

-بن سلامة، فتحي: **الإسلام والتحليل النفسي**، تعريب وتقديم رجاء بن سلامة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

- بن سلامة، رجاء: **النساء في الخطاب العربي المعاصر**، منشورات تجمع الباحثات اللبنانيات، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.

- **بنيان الفحولة؛ أبحاث في المذكر والمؤنث**، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2005.

- **نقد الثوابت آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

- **العنف ضد المرأة في ثقافتنا التقليدية:هل سنكون برابرة العصر؟**، موقع الحوار المتمدن.

- **«تاريخ لم يُكتب وعنف لم يوصف»**، موقع الحوار المتمدن.

- بوبريك، رحال: **«الجسد الأنثوي والمقدّس»**، **مجلة إضافات**، بيروت، العدد الثالث عشر / شتاء 2011.

- بورديو، بيار: **الهيمنة الذكورية**، تعريب سليمان القعفراني، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.

- بو شرارة، تراكي زناد: **أمكنة الجسد في الإسلام**، ترجمة زينة نجار كفروني، تقديم جاك بيرك، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الأولى، 1996.

- بيضون، عزة: **جرائم قتل النساء أمام القضاء اللبناني**، منظمة كفى عنف وإستغلال، بيروت، الطبعة الثانية، 2009.

- **الرجولة وتغيّر أحوال النساء**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

- البيضاوي، عبد الله بن عمر: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

- بينيت، طوني، غروسبيرغ، لورانس، موريس ميغان: **مفاتيح اصطلاحية جديدة**،

معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تعريب سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.

(ت)

- **تاريخ الحركات النسائية في العالم العربي، وضع المرأة العربية 2005**، الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا).
-التجاني، محمد بن أحمد: **تحفة العروس ومتعة النفوس**، تحقيق جليل العطية، دار رياض الريس، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.
- تمام، حسام: «**الإسلاميون ولباس المرأة: من الحشمة إلى الحجاب إلى النقاب**»، جريدة الأخبار اللبنانية، عدد الاثنين 2 تشرين الثاني/ نوفمبر 2009.

(ج)

- جدعان، فهمي: **خارج السرب، بحث في النسوية الإسلامية الرافضة وإغراءات الحرية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.
- جعيط، هشام: **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الخامسة، 2005.
- جلعاد، حسين: «**اليونيسكو تحتفي بعائشة الباعونية**»، موقع الحوار المتمدن.
- الجوزي، حافظ عبد الرحمن بن علي: **أحكام النساء**، تحقيق ودراسة وتعليق، علي بن محمد يوسف المحمدي، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأول، 1981.
- الجوزية، ابن القيم: **كتاب الصلاة وحكم تاركها**، تحقيق محمد نظام الدين الفتيح، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1998.

- الجوهري، عايدة: **رمزية الحجاب مفاهيم ودلالات**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
- الجوهري، محمود: **الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية**، دار الوفاء، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989.

(ح)

- حب الله، عدنان: **التحليل النفسي للرجولة والأنوثة من فرويد إلى لاكان**، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.
-حجازي، مصطفى: **التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الحادية عشرة، 2010.
- حرب، علي: **لعبة المعنى: فصول في نقد الإنسان**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1991.
- الحربي، سعد بن عوض: **الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل**، دار المسلم، الرياض، الطبعة الأولى، 1995.
- الحسيني، سهيلة: **المرأة في منهج الإمام الغزالي**، دار الراشد، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.
- الحصري، أحمد: **النكاح والقضايا المتعلقة به**، دار ابن زيدون، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.
-الحلي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن: **المختصر النافع في فقه الإمامية**، مكتبة الأسد، طهران، 1387 هـ.

(خ)

- الخباز، محمد: **صورة المرأة في التراث الشيعي، تفكيك لآليات العقل النصّي**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.
- «**ختان الإناث بين العلم والدين**» مركز دراسات المرأة، متوافر على شبكة الإنترنت.
- الخطيب، معتز: «**النسوية الإسلامية والتحيزات الذكورية**»، صحيفة الحياة، 21/ 6/ 2005.
- خليل، خليل أحمد: **مفاتيح العلوم الإنسانية**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1989.
  - **المرأة العربية وقضايا التغيير**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1985.
  - **موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين**، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.
  - **سوسيولوجيا العنف**، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.
- الخميني، روح الله الموسوي: **تحرير الوسيلة**، الجزء الثاني، طباعة سفارة الجمهورية الإيرانية، 1998.
- خميسي، ساعد: **ابن عربي المسافر العائد**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.
- الخوري، فؤاد اسحق: إيديولوجيا الجسد: **رموزية الطهارة والنجاسة**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
- الخولي، هند: **تولي المرأة المناصب العليا في الدولة في الفقه الإسلامي**، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد 27، العدد الأول، 2011.

(د)

- دراج، فيصل: **دلالات العلاقة الروائية**، دار كنعان، دمشق، الطبعة الاولى، 1992.
- دودين، رفقة: «**التأسيس لفكر نِسوي: تجربة فاطمة المرنيسي إختياراً**»، موقع الحوار على شبكة الإنترنت، www.alhewar.com
- ديورانت، ويل: **قصة الحضارة**، ترجمة وتحقيق زكي نجيب محمود، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2010.

(ر)

- الربيعو، تركي: «**الخطاب النسوي المعاصر: قراءة في خطاب نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي**»، www.jadal.org
- رشاد، بسنت: **الحب والجنس في حياة النبي**، دار حوارنا، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.
- رودد، روث: **النساء في التراجم الإسلامية**، تعريب عبد الله بن إبراهيم العسكر، دار جداول، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.

(ز)

- زكي، الميلاد: «**المنحى الجديد في الفقه الشيعي في مجال المرأة**»، **مجلة نصوص معاصرة**، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، متوفر على شبكة الإنترنت.

- زيعور، علي: **التحليل النفسي للذات العربية أنماطها السُلوكية والأسطورية**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1977.
- الزين، سميح عاطف: **العبادات، موسوعة الأحكام الشرعية الميسَّرة في الكتاب والسُنّة**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.
- زين الدين، نظيرة: **السفور والحجاب**، محاضرات ونظرات مرماها تحرير المرأة والتجدد الاجتماعي في العالم الإسلامي، تقديم بثينة شعبان، دار المدى، دمشق، الطبعة الثانية، 1998.

(س)

- سرحان، هيثم: **خطاب الجنس، مقاربات في الأدب العربي القديم**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.
  - «**مسالك النقاش وعنف التأويل: صورة المرأة من الخطاب إلى الحجاب**»، موقع الآوان على شبكة الإنترنت.
- السرخسي، شمس الدين: **المبسوط**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
- السعداوي، نوال: **الأنثى هي الأصل**، دار ومطابع المستقبل، الإسكندرية، الطبعة الرابعة، 1990.
  - المرأة والجنس، دار المطابع، القاهرة، د.ت.
  - **الوجه العاري للمرأة العربية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1977.
  - **دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.
- السعداوي، نوال، وعزت، هبة رؤوف: **المرأة والدين والأخلاق**، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2000.

- سعيد، خالدة: «المرأة العربية: كائن بغيره لا بذاته»، **مجلة مواقف**، بيروت، العدد 12، 1970.
- السموأل، بن يحيى: **نزهة الأصحاب في معاشرة الأحباب**، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007.
- السمهوري، رائد: **نقد الخطاب السلفي، ابن تيمية نموذجاً**، دار طِوى للنشر والإعلام، لندن، الطبعة الأولى، 2010.
- السيد، يوسف: **المرأة وحقوقها في منظور الإخوان المسلمين**، العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.
- السيوطي، جلال الدين: **الجنس عند العرب، في الجماع وآلاته**، الجزء الأول، منشورات الجمل، الطبعة الأولى، 2006.

(ش)

-شايدولينا، لويزا: **المرأة العربية والعصر: تطور الإسلام والمسألة النسوية**، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1980.
- شبل، مالك: **الجنس والحريم روح السراري؛ السلوكات الجنسية المهمشة في المغرب الكبير**، تعريب عبد الله زارو، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006.
- شرابي، هشام: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1993.
  • **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1991.
- الشعراوي، محمد متولي: **زوجات النبي وآل البيت**، المكتبة العصرية، بيروت الطبعة الأولى، 2006.
  • **100 سؤال وجواب للمرأة المسلمة**، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.

- شمس الدين، محمد مهدي: **أهلية المرأة لتولي السلطة**، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.
- شيفرد، ليندا: **أنثوية العلم: العلم من منظور الفلسفة النسويّة**، تعريب يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، الطبعة الأولى، 2004.

(ص)

- صالح، سلوى بالحاج: **دثّريني يا خديجة**، دراسة تحليلية لشخصية خديجة بن خويلد، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.
- صبار، خديجة: **الإسلام والحجاب بين عصر الحريم وتحديات الحضارة**، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 1994.
- الصيخان، رياض محسن: **المرأة والولاية العامة بين الفقه الإسلامي والقوانين العربية**، دار مدارك للنشر، دبي، الطبعة الأولى، 2011.

(ط)

- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير: **تاريخ**، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، بيروت، الطبعة الأولى، 1967.
- الطبرسي: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، 1991.
- الطبطبائي، محمد حسين: الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، د.ت. د.ط.
- الطهطاوي، رفاعة رافع: **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1977.

(ع)

-عامر، أحمد: «**ليليت والحركة النسوية المعاصرة، هل يعود العصر الأمومي من جديد؟**» موقع الأوان من أجل ثقافة علمانية عقلانية، الاثنين 5 تشرين الثاني، 2007.

- عبد الرحمن، عائشة: **نساء النبي**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1979.

• **تراجم سيدات بيت النبوة**، دار الكتاب العربي، بيروت، دت.

- عبود، حُسن: «**الخطابات المتباينة لـ «النسوية والإسلام» والخوف من «الازدواجية في المعايير»**، باحثات لبنانيات، العدد التاسع، 2003- 2004.

• **السيدة مريم في القرآن الكريم**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.

-عثمان، أحمد: **آثار عقد الزواج في الشريعة الإسلامية**، لجنة البحوث والتأليف والترجمة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1981.

- عزت، هبة رؤوف: **الحق المر: الشيخ محمد الغزالي وقضايا المرأة**»، **مجلة إسلامية المعرفة**، ماليزيا، السنة الثانية، العدد السابع، 1997.

- العزيزي، خديجة: **الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي**، دار بيسان، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

- عطيف، أحمد السيد: **تغطية العالم، بدعة الإلزام بتغطية الوجه**، دار مدارك، دبي، الطبعة الأولى، 2011.

- العقاد، عباس محمود: المرأة في القرآن، دار الهلال، القاهرة، الطبعة الأولى، 1971.

- العلوي، هادي: **فصول عن المرأة**، دار المدى للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 2003.

- علي، جواد: **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، جامعة بغداد، الطبعة الثانية، 1993.

(غ)

- غامبل، سارة: **النسوية وما بعد النسويّة**، تعريب أحمد الشامي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
- الغرياني، الصادق بن عبد الرحمن: **العبادات أحكام وأدلة**، طبعة مزيدة ومضاف إلى حواشيها مقارنة المذاهب الثلاثة غير المالكية في أهم مسائل الخلاف، الجزء الأول، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
- الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
- الغزالي، محمد: **السنّة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1989.
  - **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1996.
  - **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، دار القلم، دمشق، الطبعة الثالثة، 1998.
- الغزالي، زينب: **أيام في حياتي**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1984.

(ف)

- فريبا، عادل خواه: **الثورة تحت الحجاب، النساء الإسلاميات في إيران**، تعريب، هالة عبد الرؤوف مراد، دار العالم الثالث، القاهرة، **الطبعة الأولى**، 1995.
- فضل الله، محمد حسين: **قضايا المرأة في الاجتهاد الإسلامي المعاصر**، مجلة الكلمة، بيروت، السنة الثانية عشرة، العدد 46، شتاء 2005.
  - **دنيا المرأة**، حاورته سهام حمية، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
  - **تأملات إسلامية حول المرأة**، دار الملاك، بيروت، الطبعة الأولى، 1992.

• **فقه الحياة**، حوار مع سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله، اجراه، أحمد أحمد، وعادل القاضي، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، 1998.

- فلوتن، فان: **السيطرة العربية والتشيّع والمعتقدات المهدوية في ظل خلافة بني أمية**، تعريب إبراهيم بيضون، دار الحداثة، بيروت، 1980.

-الفنجري، أحمد شوقي: **النقاب**، سلسلة إقرأ، دار المعارف المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 2003.

- فوكو، ميشال: **تاريخ الجنسانية، إرادة المعرفة**، الجزء الأول، ترجمة وتحقيق، مطاع الصفدي وجورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1991.

- فياض، منى: **فخ الجسد**، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة، 2013.

(ق)

- قرامي، آمال: **اختراق النساء أسوار المعرفة الدينية**، الكتاب السابع والأربعون، مركز المسبار للدراسات، دبي، الطبعة الأولى، 2010.

• **الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية، دراسة جندرية**، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الاولى، 2007.

• «**الحركة النسوية الإسلامية في أميركا**»، موقع **الحوار المتمدن** على شبكة الإنترنت.

• «**مساءلة الجسد الأنثوي في التفكير الإسلامي**»، موقع شفاف، 15 كانون الأول/ ديسمبر، 2005.

- القمني، سيّد: **الأسطورة والتراث**، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1999.

- القونوي، قاسم: **أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء**، تحقيق أحمد الكبيسي، دار الوفاء السعودية، الطبعة الأولى، 1986.

(ك)

- كحالة، عمر رضا: **المرأة في القديم والحديث**، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1979.
- كدر، جورج: **معجم آلهة العرب قبل الإسلام**، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.
- كفروني، زينة نجار: **أمكنة الجسد في الإسلام**، تقديم جاك بيرك، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الأولى، 1996.
- كلكل، محمد أديب: **الفقه المبسّط في المذهب الشافعي، العبادات**، المطبعة العلمية، دمشق، الطبعة الخامسة، 1992.
- الكندري، لطيفة: «**تربية المرأة من منظور الشيخ محمد الغزالي**»، **مجلة العلوم التربوية**، مصر، العدد الرابع، اكتوبر/ تشرين الأول، 2003.
- كوفيل، تييري: **إيران الثورة الخفية**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

(م)

- مجموعة من الباحثين: **الإسلام والجنوسة والتغيّر الاجتماعي**، تعريب وتحقيق أمل الشرقي وفؤاد سروجي، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى، 2003.
- مجموعة من الباحثات: **العنف ليس ثقافتنا، الحملة العالمية لوقف القتل ورجم المرأة**، آذار- مارس 2010، متوافر على الإنترنت.
- مجموعة من الباحثات: **النساء العربيات في العشرينيات حضوراً وهوية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2010.

- **مجموعة رسائل في الحجاب والسفور**، وزارة الشؤون الإسلامية، السعودية، الطبعة الأولى، 1418 هـ.
- مجموعة من الباحثين: **المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرير**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.
-مجموعة من الباحثات: **المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية**، تحرير بينار إيلكاركان، تعريب معين الإمام، دار المدى، بيروت، الطبعة الأولى، 2004.
- مجموعة من الباحثات، **موسوعة النساء والثقافات الإسلامية، المنهجيات والمنظومات والمصادر**، بريل بوسطن، بالتعاون مع مركز المرأة الذاكرة، القاهرة، 2006.
- مجموعة من الباحثات: **النسوية العربية رؤية نقدية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.
- مجموعة من الباحثات: **النسوية الإسلامية، الجهاد من أجل العدالة**، مركز المسبار للدراسات، دبي، الكتاب السابع والسبعون، تشرين الثاني/ نوفمبر 2010.
- محمود، إبراهيم: **الجنس في القرآن**، دار الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1998.
- المرنيسي، فاطمة: **الحريم السياسي، النبي والنساء**، تعريب عبد الهادي عباس، دار الحصاد، دمشق، الطبعة الثانية، 1993.
  - **سلطانات منسيّات**، تعريب، فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 2006.
  - **هل أنتم محصنون ضد الحريم؟** تعريب، نهلة بيضون، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.
  - **ما وراء الحجاب، الجنس كهندسة إجتماعية**، تعريب فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 2005.
  - **نساء على أجنحة الحلم**، تعريب، فاطمة الزهراء أزرويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

- **المرأة والحياة الدينية في العصور الوسطى بين الإسلام والغرب**، مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.
- المساعد، نورة فرج: «**النسوية فكرها وإتجاهاتها**»، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، مجلس النشر العلمي، 31 يناير/ كانون الثاني، 2001، العدد 71، السنة الثامنة عشرة.
- مسيكة بّر، فتنت: **حواء والخطيئة في التوراة والأنجيل والقرآن الكريم**، مؤسسة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
-**مصحف الشروق المفسر الميسر، مختصر تفسير الإمام الطبري**، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987.
- المصري، سناء: **خلف الحجاب، موقف الجماعات الإسلامية من قضية المرأة**، الشعاع للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 2004.
- مطر، فؤاد: **ألف فتوى وفتوى مسلمون في مهب فوضى الفتاوى**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2009.
- مطر، كلاديس: **الذاكرة الشعبية والعنف المشروع ضد المرأة**، موقع كنعان أون لاين.
- **معجم لغة الفقهاء**، عربي/ انكليزي، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، 1988.
- مُقدم، يسرى: **الحريم اللغوي**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.
- المقدسي، جين سعيد: **قراءة في الخطاب النسوي العربي: نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي**، سلسلة اصدارات باحثات، النساء في الخطاب العربي المعاصر، الكتاب التاسع، 2004-2003.
- منى، زياد: بلقيس: **امرأة الألغاز وشيطانة الجنس**، دار الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1998.
-**الموسوعة الفقهية**، الجزء السابع والعشرون، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطابع دار الصفوة، الكويت، الطبعة الأولى، 1992.

- مولود، أمغار: «**الاختلاف من الجنس إلى النوع، المناظرة القائمة بين الحتمية البيولوجية والبناء الثقافي**»، «**موقع الآوان**»، 23 حزيران/ يونيو 2012.

(ن)

- نصّار، ناصيف: **التفكير والهجرة، من التراث إلى النهضة العربية الثانية**، دار النهار، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
-النعماني، شاكر فضل الله: **الله... الإله القمر -الجذور الوثنية للديانة التوحيدية**، دراسة منشورة على الإنترنت.
- النفزاوي، محمد: **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، نسخة إلكترونية، مطابع الساخر الالكترونية.

(هـ)

- **الهرمينوطيقا، مجلة المحجَّة**، معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية، بيروت، العدد السادس، شتاء 2003.

(و)

-ودود، آمنة: **القرآن والمرأة، إعادة قراءة النص من منظور نسائي**، تعريب سامية عدنان، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.
-الوردي، علي: **هكذا قتلوا قرّة العين**، دار الجمل، كولونيا، الطبعة الأولى، 1991.
- الونشريسي، أبو عباس أحمد بن يحيى: **المعيار المعرب والجامع المغرب**، وزارة الأوقاف الإسلامية، الرباط، الطبعة الأولى 1981.

- ويسترمارك، إدوار: **موسوعة تاريخ الزواج**، ترجمة وتحقيق مصباح الصمد، صلاح صالح، هدى رطل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد)، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.
- ويكيبديا، الموسوعة الحرة.

(ي)

- اليافي، عبد الله: **الوضع الخاص للمرأة في الشريعة الإسلامية**، تعريب علي خليفة، دار ألف ياء، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.
- يوسف، ألفة: **حيرة مسلمة، في الميراث والزواج والمثلية الجنسية**، دار سحر للنشر، تونس، الطبعة الثالثة، 2008.
  - **وليس الذكر كالأنثى: في الهوية الجنسيّة**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2014.

المصادر الأجنبية

-Barlas, asma: **Believing Women in Islam**, Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran, Austin University of texas press, New York, 2002.

-Bouhdiba, La Sexualité en Islam, puf, paris, 1979

-Bourdieu, pierre: la domination masculine, editions du seuil, 2002.

-Chelhoud, Josef: **Du nouveau à propos du matriarcat arab**, Arabica, 1981.

- **Le Sacrifice chez les Arabes**, Paris, P.U.f, 1956.

-Derrida, Jacques «**La carte postale, de Socrate à Freud et au-delà**»,

Edition, Flammarion, 1980.
-Daly, Mary, Beyond God The father: Toward a Philosophy of women's Liberation, Boston press 1973.
-Encyclopedia of women and Islamic cultures, General editor, Suad Joseph, Brill bosten, 2003.
-François, Musseau, Amina Wadud: Nous voulons Ētre des Musulmanes modernes, libération, 2 Nov, 2005.
– Fatna Aït Sabbah, **La Femme dans l'inconscient Musulman**, Paris, Albin Michel, 2010.
-Hassan, Riffat, Made from Adam's rib: This Woman's Creation question, al
-Godelier, Maurice: la production des grands hommes, fayard, paris, 1982.
- Lewis, Bernard, The Arabs in History, London, Hutchinson and co, 1977.
- Luxenberg, Christoph, **The Syro – Aramaic Reading of The Koran**, verlg hans schiler, berlin 1st edition, 2007. **Die syro-aramäische Lesart des Koran**, Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache(Das Arabische Buch, Berlin 2000).
-Nasreen, Taslima, Femme manifestez – vous, traduit de Bengali par shishir bhattacharja, Editions des femmes, Antoinette fouque, 1994.
-Rahman, fazlur: Islam and Modernity, Chicago university press, 1982.
-Stowasser, Barbara, Women and the Qur›an Oxford University, press, 1994.
-Schaeffer, Jacqueline: Le Fil Rouge du sang de la Femme, champ Psychosomatique, 2005.
-Takkeidine Soleiiman, Droit et religion, centre d'etude des droit dans le monde arabe, s.d.

الفهرس